5C.7 F3 5.7.73

V
WALEBR.
76.

DE
LA RECHERCHE
DE
LA VERITÉ,

Par N. MALEBRANCHE, *Prêtre de l'Oratoire de* JESUS.

TOME SECOND.

A PARIS,
Chez MICHEL-ETIENNE DAVID.
Quay des Auguſtins, à la Providence.

M. DCC. XXI.
AVEC PRIVILEGE DU ROY.

DE LA RECHERCHE DE LA VERITÉ.

LIVRE TROISIE'ME.

DE L'ENTENDEMENT, ou de l'esprit pur.

CHAPITRE I.

I. *La pensée seule est essentielle à l'esprit. Sentir & imaginer n'en sont que des modifications.* II. *Nous ne connoissons pas toutes les modifications dont notre ame est capable.* III. *Nos sensations, & même nos passions sont differentes de notre connoissance & de notre amour, & elles n'en sont pas toûjours des suites.*

LE sujet de ce troisiéme Traité est un peu sec & stérile. On y examine l'esprit consideré en lui-même, & sans aucun rapport au corps, afin de recon-

noître les foibleſſes qui lui ſont propres, & les erreurs qu'il ne tient que de lui-même. Les ſens & l'imagination ſont des ſources fécondes & inépuiſables d'égaremens & d'illuſions, mais l'eſprit agiſſant par lui-même n'eſt pas ſi ſujet à l'erreur. On avoit de la peine à finir les deux Traitez précedens: on a eu de la peine à commencer celui-ci. Ce n'eſt pas qu'on ne puiſſe dire aſſez de choſes ſur les propriétez de l'eſprit: mais c'eſt qu'on ne cherche pas tant ici ſes propriétez que ſes foibleſſes. Il ne faut donc pas s'étonner, ſi ce Traité n'eſt pas ſi ample, & s'il ne découvre pas tant d'erreurs que ceux qui l'ont précedé. Il ne faut pas auſſi ſe plaindre s'il eſt un peu ſec, abſtrait & appliquant. On ne peut pas toûjours en parlant remuer les ſens & l'imagination des autres, & même on ne le doit pas toûjours faire. Quand un ſujet eſt abſtrait, on ne peut guéres le rendre ſenſible, ſans l'obſcurcir; il ſuffit de le rendre intelligible. Il n'y a rien de ſi injuſte que les plaintes ordinaires de ceux qui veulent tout ſçavoir, & qui ne veulent s'appliquer à rien. Ils ſe fâchent lorſqu'on les prie de ſe rendre

attentifs : Ils veulent qu'on les touche toûjours, & qu'on flatte inceſſamment leurs ſens & leurs paſſions. Mais quoi ? nous reconnoiſſons notre impuiſſance à les ſatisfaire. Ceux qui font des Romans & des Comédies ſont obligez de plaire & de rendre attentifs : pour nous, c'eſt aſſez ſi nous pouvons inſtruire ceux même qui font effort de ſe rendre attentifs.

Les erreurs des ſens & de l'imagination viennent de la nature & de la conſtitution du corps, & ſe découvrent en conſiderant la dépendance où l'ame eſt de lui : mais les erreurs de l'entendement pur ne ſe peuvent découvrir qu'en conſiderant la nature de l'eſprit même, & des idées qui lui ſont neceſſaires pour connoître les objets. Ainſi, pour pénétrer les cauſes des erreurs de l'entendement pur, il ſera neceſſaire de nous arrêter dans ce Livre à la conſideration de la nature de l'eſprit, & des idées intellectuelles.

Nous parlerons premierement de l'eſprit ſelon ce qu'il eſt en lui-même, & ſans aucun rapport au corps auquel il eſt uni. De ſorte que ce que nous en dirons, ſe pourroit dire des

pures intelligences, & à plus forte raiſon de ce que nous appellons ici entendement pur : car par ce mot *entendement pur*, nous ne prétendons déſigner que la faculté qu'a l'eſprit de connoître les objets de dehors, ſans qu'il s'en forme des images corporelles dans le cerveau pour les repreſenter. Nous traiterons enſuite des idées intellectuelles, par le moyen deſquelles l'entendement pur apperçoit les objets de dehors.

I. *La penſée ſeule eſt eſſentielle à l'eſprit.* *Sentir & imaginer n'en ſont que des modifications.*

Je ne croi pas qu'aprés y avoir penſé ſerieuſement, on puiſſe douter que * l'eſſence de l'eſprit ne conſiſte que dans la penſée, de même que l'eſſence de la matiere ne conſiſte que dans l'étenduë ; & que ſelon les differentes modifications de la penſée, l'eſprit tantôt veut & tantôt imagine, ou enfin qu'il a pluſieurs autres formes particulieres ; de même que ſelon les differentes modifications de l'étenduë, la matiere eſt tantôt de l'eau, tantôt du bois, tantôt du feu, ou qu'elle a une infinité d'autres formes particulieres.

* Par l'eſſence d'une choſe, j'entens ce que l'on conçoit de premier dans cette choſe, duquel dépendent toutes les modifications que l'on y remarque.

J'avertis ſeulement que par ce mot *penſée*, je n'entens point ici les modifications particulieres de l'ame,

c'eſt-à-dire, telle ou telle penſée ; mais la penſée ſubſtantielle, la penſée capable de toute ſorte de modifications ou de penſées ; de même que par l'étenduë l'on n'entend pas une telle ou telle étenduë, comme la ronde ou la quarrée, mais l'étenduë capable de toutes ſortes de modifications ou de figures. Et cette comparaiſon ne peut faire de peine, que parce que l'on n'a pas une idée claire de la penſée, comme l'on en a de l'étenduë ; car on ne connoît la penſée que par ſentiment interieur ou par *conſcience*, ainſi que je l'expliquerai plus bas. *

Je ne croi pas auſſi qu'il ſoit poſſible de concevoir un eſprit qui ne penſe point, quoiqu'il ſoit fort facile d'en concevoir un qui ne ſente point, qui n'imagine point, & même qui ne veüille point : de même qu'il n'eſt pas poſſible de concevoir une matiere qui ne ſoit pas étenduë, quoiqu'il ſoit aſſez facile d'en concevoir une, qui ne ſoit ni terre ni métal, ni quarrée ni ronde, & qui même ne ſoit point en mouvement. Il faut conclure de-là, que comme il ſe peut faire qu'il y ait de la matiere, qui ne ſoit

* *Seconde partie de l'eſprit pur. chap.* 7.

ni terre ni métal, ni quarrée ni ronde, ni même en mouvement : il ſe peut faire auſſi qu'un eſprit ne ſente ni chaud ni froid, ni joye ni triſteſſe, n'imagine rien, & même ne veüille rien ; de ſorte que toutes ces modifications ne lui ſont point eſſentielles. La penſée toute ſeule eſt donc l'eſſence de l'eſprit, ainſi que l'étenduë toute ſeule eſt l'eſſence de la matiere.

Mais de même que ſi la matiere ou l'étenduë étoit ſans mouvement, elle ſeroit entierement inutile, & incapable de cette varieté de formes pour laquelle elle eſt faite ; & qu'il n'eſt pas poſſible de concevoir, qu'un être intelligent l'ait voulu produire de la ſorte. Ainſi, ſi un eſprit ou la penſée étoit ſans volonté, il eſt clair qu'elle ſeroit tout-à-fait inutile, puiſque cet eſprit ne ſe porteroit jamais vers les objets de ſes perceptions, & qu'il n'aimeroit point le bien pour lequel il eſt fait ; de ſorte qu'il n'eſt pas poſſible de concevoir qu'un être intelligent l'ait voulu produire en cet état. Neanmoins, comme le mouvement n'eſt pas de l'eſſence de la matiere, puiſqu'il ſuppoſe de l'étenduë ;

ainſi vouloir n'eſt pas de l'eſſence de l'eſprit, puiſque vouloir ſuppoſe la perception.

La penſée toute ſeule eſt donc proprement ce qui conſtituë l'eſſence de l'eſprit & les differentes manieres de penſer, comme ſentir & imaginer, ne ſont que les modifications dont il eſt capable, & dont il n'eſt pas toûjours modifié. Mais vouloir eſt une proprieté qui l'accompagne toûjours, ſoit qu'il ſoit uni à un corps, ou qu'il en ſoit ſeparé; laquelle cependant ne lui eſt pas eſſentielle, puiſqu'elle ſuppoſe la penſée, & qu'on peut concevoir un eſprit ſans volonté comme un corps ſans mouvement.

Toutefois la puiſſance de vouloir eſt inſéparable de l'eſprit, quoiqu'elle ne lui ſoit pas eſſentielle; comme la capacité d'être meuë eſt inſeparable de la matiere, quoiqu'elle ne lui ſoit pas eſſentielle. Car de même qu'il n'eſt pas poſſible de concevoir une matiere qu'on ne puiſſe mouvoir, auſſi n'eſt-il pas poſſible de concevoir un eſprit qui ne puiſſe vouloir, ou qui ne ſoit capable de quelque inclination naturelle. Mais auſſi, comme l'on conçoit que la matiere peut exiſ-

ter ſans aucun mouvement, on conçoit de même que l'eſprit peut être ſans aucune impreſſion de l'Auteur de la Nature vers le bien, & par conſéquent ſans volonté : car la volonté n'eſt autre choſe que l'impreſſion de l'Auteur de la Nature, qui nous porte vers le bien en général, ainſi que nous avons expliqué plus au long dans le premier Chapitre de cet ouvrage.

II. *Nous ne connoiſſons pas toutes les modifications dont notre ame eſt capable.*

Ce que nous avons dit dans ce Traité des ſens, & ce que nous venons de dire de la nature de l'eſprit, ne ſuppoſe pas que nous connoiſſions toutes les modifications dont il eſt capable ; nous ne faiſons point de pareilles ſuppoſitions. Nous croyons au contraire, qu'il y a dans l'eſprit une capacité pour recevoir ſucceſſivement une infinité de diverſes modifications que le même eſprit ne connoît pas.

La moindre partie de la matiere eſt capable de recevoir une figure de trois, de ſix, de dix, de dix mille côtez, enfin la figure circulaire & l'elliptique que l'on peut conſiderer comme des figures d'un nombre infini d'angles & de côtez. Il y a un nombre infini de differentes eſpeces de chacune de ſes figures, un nombre infini de

triangles de differente eſpece, encore plus de figures de quatre, de ſix, de dix, de dix mille côtez, & de polygones infinis. Car le cercle, l'ellipſe, & generalement toute figure réguliere, ou irreguliere curviligne, ſe peut conſiderer comme un poligone infini : l'ellipſe, par exemple, comme un polygone infini, mais dont les angles que font les côtez ſont inégaux, étant plus grands vers le petit diametre que vers le grand, ainſi des autres polygones infinis plus compoſez & plus irréguliers.

Un ſimple morceau de cire eſt donc capable d'un nombre infini ou plutôt d'un nombre infiniment infini de differentes modifications, que nul eſprit ne peut comprendre : Quelle raiſon donc de s'imaginer que l'ame qui eſt beaucoup plus noble que le corps, ne ſoit capable que des ſeules modifications qu'elle a déja receuës.

Si nous n'avions jamais ſenti ni plaiſir ni douleur ; ſi nous n'avions jamais vû ni couleur ni lumiere ; enfin, ſi nous étions à l'égard de toutes choſes comme des aveugles & comme des ſourds à l'égard des couleurs & des ſons ; aurions-nous raiſon de con-

clure, que nous ne ſerions pas capables de toutes les ſenſations que nous avons des objets. Cependant ces ſenſations ne ſont que des modifications de notre ame, comme nous avons prouvé dans le Traité des Sens.

Il faut donc demeurer d'accord, que la capacité qu'a l'ame de recevoir differentes modifications, eſt auſſi grande que la capacité qu'elle a de concevoir; je veux dire, que comme l'eſprit ne peut épuiſer, ni comprendre toutes les figures dont la matiere eſt capable, il ne peut auſſi comprendre toutes les differentes modifications, que la puiſſante main de Dieu peut produire dans l'ame, quand même il connoîtroit auſſi diſtinctement la capacité de l'ame qu'il connoît celle de la matiere: ce qui n'eſt pas vrai, pour les raiſons que je dirai dans le Chapitre VII. de la ſeconde partie de ce Livre.

Si notre ame ici-bas ne reçoit que trés-peu de modifications, c'eſt qu'elle eſt unie à un corps & qu'elle en dépend. Toutes ſes ſenſations ſe rapportent à ſon corps; & comme elle ne jouit point de Dieu, elle n'a aucune des modifications que cette joüiſſan-

ce doit produire. La matiere dont notre corps eſt compoſé, n'eſt capable que de trés-peu de modifications dans le tems de notre vie. Cette matiere ne peut ſe réſoudre en terre & en vapeur qu'après notre mort. Maintenant elle ne peut devenir air, feu, diamant, métal, elle ne peut devenir ronde, quarrée triangulaire : Il faut qu'elle ſoit chair, cervelle, nerfs, & le reſte du corps d'un homme, afin que l'ame y ſoit unie. Il en eſt de même de notre ame : il eſt neceſſaire qu'elle ait les ſenſations de chaleur, de froideur, de couleur, de lumiere, des ſons, des odeurs, des ſaveurs, & pluſieurs autres modifications, afin qu'elle demeure unie à ſon corps. Toutes ſes ſenſations l'appliquent à la conſervation de ſa machine. Elles l'agitent, & l'effraïent dès que le moindre reſſort ſe débande ou ſe rompt ; ainſi il faut que l'ame y ſoit ſujette, tant que ſon corps ſera ſujet à la corruption. Mais lorſqu'il ſera revêtu de l'immortalité, & que nous ne craindrons plus la diſſolution de ſes parties, il eſt raiſonnable de croire, qu'elle ne ſera plus touchée de ſes ſenſations incommodes que nous ſentons.

malgré nous ; mais d'une infinité d'autres toutes differentes dont nous n'avons maintenant aucune idée, leſquelles paſſeront tout ſentiment, & ſeront dignes de la grandeur & de la bonté du Dieu que nous poſſederons.

C'eſt donc ſans raiſon que l'on s'imagine pénétrer de telle ſorte la nature de l'ame, que l'on ait droit d'aſſurer, qu'elle n'eſt capable que de connoiſſance & que d'amour. Cela pourroit être ſoûtenu par ceux qui attribuent leurs ſenſations aux objets de dehors, ou à leur propre corps, & qui prétendent que leurs paſſions ſont dans leur cœur : Car en effet, ſi on retranche de l'ame toutes ſes paſſions & ſes ſenſations, tout ce qu'on y reconnoît de reſte, n'eſt plus qu'une ſuite de la connoiſſance & de l'amour. Mais je ne conçois pas, comment ceux qui ſont revenus de ces illuſions de nos ſens, ſe peuvent perſuader que toutes nos ſenſations & toutes nos paſſions ne ſont que connoiſſance & qu'amour, je veux dire des eſpeces de jugemens confus, que l'ame porte des objets par rapport au corps qu'elle anime. Je ne comprens pas comment ont peut dire que la lumiere, les cou-

leurs, les odeurs, &c. ſoient des jugemens de l'ame : car il me ſemble au contraire que j'apperçois diſtinctement que la lumiere, les couleurs, les odeurs, & les autres ſenſations ſont des modifications tout-à-fait differentes des jugemens.

III. *Nos ſenſations ſont differentes de notre connoiſſance & de notre amour, & elles n'en ſont point des ſuites.*

Mais choiſiſſons des ſenſations plus vives & qui appliquent davantage l'eſprit. Examinons ce que ces perſonnes diſent de la douleur ou du plaiſir. Ils veulent après pluſieurs * Auteurs trés-conſiderables, que ces ſentimens ne ſoient que des ſuites de la faculté que nous avons de connoître & de vouloir; & que la douleur, par exemple, ne ſoit que le chagrin, l'oppoſition, & l'éloignement qu'a la volonté pour les choſes, qu'elle connoît être nuiſibles au corps qu'elle aime. Mais il me paroît évident que c'eſt confondre la douleur avec la triſteſſe, que tant s'en faut que la douleur ſoit une ſuite de la connoiſſance de l'eſprit & de l'action de la volonté, qu'au contraire elle précede l'une & l'autre.

* *S. Aug. liv. 6. de Muſ. & Deſcartes dans ſon homme, &c.*

Par exemple, ſi l'on mettoit un charbon ardent dans la main d'un homme qui dort, ou qui ſe chauffe les mains derriere le dos; Je ne croit

pas qu'on ne puiſſe dire avec quelque vrai-ſemblance, que cet homme connoîtroit d'abord qu'il ſe paſſeroit dans ſa main quelques mouvemens contraires à la bonne conſtitution de ſon corps ; qu'enſuite ſa volonté s'y oppoſeroit ; & que ſa douleur ſeroit une ſuite de cette connoiſſance de ſon eſprit, & de cette oppoſition de ſa volonté. Il me ſemble au contraire, qu'il eſt indubitable que la premiere choſe que cet homme appercevroit, lorſque le charbon lui toucheroit la main, ſeroit la douleur ; & que cette connoiſſance de l'eſprit, & cette oppoſition de la volonté ne ſont que des ſuites de la douleur, quoiqu'elles ſoient veritablement la cauſe de la triſteſſe qui ſuiveroit de la douleur.

Mais il y a bien de la difference entre cette douleur, & la triſteſſe qu'elle produit. La douleur eſt la premiere choſe que l'ame ſente : elle n'eſt précedée d'aucune connoiſſance ; & elle ne peut jamais être agréable par elle-même. Au contraire la triſteſſe eſt la derniere choſe que l'ame ſente : elle eſt toûjours précedée de quelque connoiſſance ; & elle eſt toûjours trés-agréable par elle-même. Cela paroît

aſſez par le plaiſir qui accompagne la triſteſſe, dont on eſt touché aux funeſtes repreſentations des théatres : car ce plaiſir augmente avec la triſteſſe : mais le plaiſir n'augmente jamais avec la douleur. Les Comédiens qui étudient l'art de plaire, ſçavent bien qu'il ne faut point enſanglanter le théatre, parce que la vûë d'un meurtre, quoique feint, ſeroit trop terrible pour être agreable. Mais ils n'appréhendent jamais de toucher les aſſiſtans d'une trop grande triſteſſe ; parce qu'en effet la triſteſſe eſt toûjours agréable, lorſqu'il y a ſujet d'en être touché. Il y a donc une difference eſſentielle entre la triſteſſe & la douleur, & l'on ne peut pas dire que la douleur ne ſoit autre choſe qu'une connoiſſance de l'eſprit jointe à une oppoſition de la volonté.

Pour toutes les autres ſenſations, comme ſont les odeurs, les ſaveurs, les ſons, les couleurs, la plûpart des hommes ne penſent pas qu'elles ſoient des modifications de leur ame. Ils jugent au contraire qu'elles ſont répanduës ſur les objets; ou tout au moins, qu'elles ne ſont dans l'ame que comme l'idée d'un quarré & d'un rond,

c'eſt-à-dire qu'elles ſont unies à l'ame, mais qu'elles n'en ſont pas des modifications ; & ils en jugent ainſi, à cauſe qu'elles ne les touchent pas beaucoup, comme j'ai fait voir en expliquant les erreurs des ſens.

On croit donc qu'il faut tomber d'accord, qu'on ne connoît pas toutes les modifications dont l'ame eſt capable ; & qu'outre celles qu'elle a par les organes des ſens, il ſe peut faire qu'elle en ait encore une infinité d'autres qu'elle n'a point éprouvées, & qu'elle n'éprouvera qu'après qu'elle ſera délivrée de la captivité de ſon corps.

Cependant il faut que l'on avouë, que de même que la matiere n'eſt capable d'une infinité de differentes configurations, qu'à cauſe de ſon étenduë, l'ame auſſi n'eſt capable de differentes modifications, qu'à cauſe de la penſée : Car il eſt viſible, que l'ame ne ſeroit pas capable des modifications de plaiſir, de douleur, ni même de toutes celles qui lui ſont indifferentes, ſi elle n'étoit capable de perception ou de penſée.

Il nous ſuffit donc de ſçavoir, que le principe de toutes ces modifica-

tions, c'eſt la penſée. Si l'on veut même qu'il y ait dans l'ame quelque choſe qui précede la penſée, je n'en veux point diſputer. Mais comme je ſuis sûr que perſonne n'a de connoiſſance de ſon ame que par la penſée, ou par le ſentiment intérieur de tout ce qui ſe paſſe daus ſon eſprit, je ſuis aſſuré auſſi, que ſi quelqu'un veut raiſonner ſur la nature de l'ame, il ne doit conſulter que ce ſentiment intérieur, qui le repreſente ſans ceſſe à lui-même tel qu'il eſt, & ne pas s'imaginer contre ſa propre conſcience que l'ame eſt un feu inviſible, un air ſubtil, une harmonie ou autre choſe ſemblable.

CHAPITRE II.

I. *L'eſprit étant borné, ne peut comprendre ce qui tient de l'infini.* II. *Sa limitation eſt l'origine de beaucoup d'erreurs.* III. *Et principalement des hereſies.* IV. *Il faut ſoûmettre l'eſprit à la foi.*

CE qu'on trouve donc d'abord dans la penſée de l'homme, c'eſt qu'elle eſt trés-limitée : d'où l'on

I. *L'eſprit étant borné ne peut comprendre*

ce qui tient de l'infini.

peut tirer deux conſéquences trés-importantes. La premiere, que l'ame ne peut connoître parfaitement l'infini. La ſeconde, qu'elle ne peut pas même connoître diſtinctement pluſieurs choſes à la fois. Car de même qu'un morceau de cire n'eſt pas capable d'avoir en même tems une infinité de figures differentes; ainſi l'ame n'eſt pas capable d'avoir en même tems la connoiſſance d'une infinité d'objets. Et de même auſſi qu'un morceau de cire ne peut être quarré & rond dans le même tems, mais ſeulement moitié quarré & moitié rond; & que d'autant plus qu'il aura de figures differentes, elles en ſeront d'autant moins parfaites & moins diſtinctes: ainſi l'ame ne peut appercevoir pluſieurs choſes à la fois, & ſes penſées ſont d'autant plus confuſes qu'elles ſont en plus grand nombre.

Enfin, de même qu'un morceau de cire qui auroit mille côtez, & dans chaque côté une figure differente, ne ſeroit ni quarré, ni rond, ni ovale, & qu'on ne pourroit dire de quelle figure il ſeroit: ainſi il arrive quelquefois qu'on a un ſi grand nombre de penſées differentes, qu'on s'ima-

gine que l'on ne penſe à rien. Cela paroît dans ceux qui s'évanoüiſſent. Les eſprits animaux tournoyant irrégulierement dans leur cerveau, réveillent un ſi grand nombre de traces, qu'ils n'en ouvrent pas une aſſez fort, pour exciter dans l'eſprit une ſenſation particuliere, ou une idée diſtincte : de ſorte que ces perſonnes ſentent un ſi grand nombre de choſes à la fois, qu'ils ne ſentent rien de diſtinct, ce qui fait qu'ils s'imaginent n'avoir rien ſenti.

Ce n'eſt pas qu'on ne s'évanoüiſſe quelquefois faute d'eſprits animaux ; mais alors l'ame n'ayant que des penſées de pure intellection, qui ne laiſſent point de traces dans le cerveau, on ne s'en ſouvient point après que l'on eſt revenu à ſoi, & c'eſt ce qui fait croire qu'on n'a penſé à rien. J'ai dit ceci en paſſant, pour montrer qu'on a tort de croire que l'ame ne penſe pas toûjours, à cauſe qu'on s'imagine quelquefois que l'ame ne penſe à rien.

II. *La limitation de l'eſprit eſt l'origine de beaucoup d'erreurs.*

Toutes les perſonnes qui font un peu de réfléxion ſur leurs propres penſées, ont aſſez d'expérience, que l'eſprit ne peut pas s'appliquer à plu-

ſieurs choſes à la fois, & à plus forte raiſon, qu'il ne peut pas pénétrer l'infini. Cependant je ne ſçai par quel caprice des perſonnes qui n'ignorent pas ceci, s'occupent davantage à méditer ſur des objets infinis, & ſur des queſtions qui demandent une capacité d'eſprit infinie, que ſur d'autres qui ſont à la portée de leur eſprit; & pourquoi encore il s'en trouve un ſi grand nombre d'autres, qui voulant tout ſçavoir, s'appliquent à tant de ſciences en même tems, qu'ils ne font que ſe confondre l'eſprit, & le rendre incapable de quelque ſcience veritable.

Combien y a-t-il de gens qui veulent comprendre la diviſibilité de la matiere à l'infini, & comment il ſe peut faire, qu'un petit grain de ſable contienne autant de parties que toute la terre, quoique plus petites à proportion? Combien forme-t-on de queſtions, qui ne ſe réſoudront jamais ſur ce ſujet, & ſur beaucoup d'autres qui renferment quelque choſe d'infini, * deſquelles on veut trouver la ſolution dans ſon eſprit? On s'y applique, on s'y échauffe; mais enfin tout ce que l'on y gagne, c'eſt

* *Comme ſont les tems, les viteſſes, & tout ce qui eſt capable du plus & du moins.*

que l'on s'entête de quelque extravagance & de quelque erreur.

N'eſt-ce pas une choſe plaiſante de voir des gens, qui nient la diviſibilité de la matiere à l'infini, pour cela ſeul qu'ils ne la peuvent comprendre, quoiqu'ils comprennent fort bien les démonſtrations qui la prouvent ; & cela dans le même tems qu'ils confeſſent de bouche, que l'eſprit de l'homme ne peut comprendre l'infini. Car les preuves qui montrent que la matiere eſt diviſible à l'infini, ſont démonſtratives s'il en fut jamais; ils en conviennent, quand ils les conſiderent avec attention. Neanmoins, ſi on leur fait des objections qu'ils ne puiſſent réſoudre, leur eſprit ſe détournant de l'évidence qu'ils viennent d'appercevoir, ils commencent d'en douter. Ils s'occupent fortement de l'objection qu'ils ne peuvent réſoudre ; ils inventent quelque diſtinction frivole contre les démonſtrations de la diviſibilité à l'infini ; & ils concluent enfin qu'ils s'y étoient trompez, & que tout le monde s'y trompe. Ils embraſſent enſuite l'opinion contraire. Ils la défendent par des points enflez, & par

d'autres extravagances, que l'imagination ne manque jamais de fournir. Or ils ne tombent dans ces égaremens, que parce qu'ils ne ſont pas intérieurement convaincus que l'eſprit de l'homme eſt fini; & que pour être perſuadé de la diviſibilité de la matiere à l'infini, il n'eſt pas neceſſaire qu'il la comprenne; parce que toutes les objections qu'on ne peut réſoudre qu'en la comprenant, ſont des objections qu'il eſt impoſſible de réſoudre. En effet, la vîteſſe, la durée, l'étenduë ſont telles qu'on peut en connoître exactement les rapport commenſurables, parce que ces rapports ſont des grandeurs finies qu'expriment des idées finies: mais nul eſprit fini ne peut comprendre ces grandeurs en elles-mêmes & priſes abſolument.

Si les hommes ne s'arrêtoient qu'à de pareilles queſtions, on n'auroit pas ſujet de s'en mettre beaucoup en peine; parce que s'il y en a quelques-uns qui ſe préoccupent de quelques erreurs, ce ſont des erreurs de peu de conſéquence. Pour les autres, ils n'ont pas tout-à-fait perdu leur tems, en penſant à des choſes qu'ils n'ont

pû comprendre ; car ils ſe ſont au moins convaincus de la foibleſſe de leur eſprit. Il eſt bon, dit un Auteur fort judicieux, de fatiguer l'eſprit à ces ſortes de ſubtilitez, afin de dompter ſa préſomption, & lui ôter la hardieſſe d'oppoſer jamais ſes foibles lumieres aux veritez que l'Egliſe lui propoſe, ſous prétexte qu'il ne les peut pas comprendre. Car, puiſque toute la vigueur de l'eſprit des hommes eſt contrainte de ſuccomber au plus petit atome de la matiere, & d'avoüer qu'il voit clairement qu'il eſt infiniment diviſible, ſans pouvoir comprendre comment cela ſe peut faire : n'eſt-ce pas pecher viſiblement contre la raiſon, que de refuſer de croire les effets merveilleux de la Toute-puiſſance de Dieu, qui eſt d'elle-même incompréhenſible, par cette raiſon que notre eſprit ne les peut comprendre ? L'Art de penſer.

L'effet donc le plus dangereux que produit l'ignorance, ou plutôt l'inadvertance où l'on eſt de la limitation & de la foibleſſe de l'eſprit de l'homme, & par conſéquent de ſon incapacité pour comprendre tout ce qui tient quelque choſe de l'infini, c'eſt

l'héréſie. Il ſe trouve, ce me ſemble, en ce tems-ci plus qu'en aucun autre, un fort grand nombre de gens qui ſe font une Théologie particuliere, qui n'eſt fondée que ſur leur propre eſprit, & ſur la foibleſſe naturelle de la raiſon ; parce que dans les ſujets mêmes qui ne ſont point ſoûmis à la raiſon, ils ne veulent croire que ce qu'ils comprennent.

Les Sociniens ne peuvent comprendre les Myſteres de la Trinité, ni de l'Incarnation : Cela leur ſuffit pour ne les pas croire, & même pour dire d'un air fier & mépriſant de ceux qui les croyent, que ce ſont des gens nez pour l'eſclavage. Un Calviniſte ne peut concevoir, comment il ſe peut faire que le corps de Jeſus-Chriſt ſoit réellement preſent au Sacrement de l'Autel, dans le même tems qu'il eſt dans le Ciel ; & de-là il croit avoir raiſon de conclure que cela ne ſe peut faire, comme s'il comprenoit parfaitement juſqu'où peut aller la puiſſance de Dieu.

Un homme qui eſt même convaincu qu'il eſt libre, s'il s'échauffe fort la tête pour tâcher d'accorder la ſcience de Dieu & ſes decrets avec la liberté,

liberté, il ſera peut-être capable de tomber dans l'erreur de ceux qui ne croyent point que les hommes ſoient libres. Car d'un côté, ne pouvant concevoir que la Providence de Dieu puiſſe ſubſiſter avec la liberté de l'homme ; & de l'autre, le reſpect qu'il aura pour la Religion, l'empêchant de nier la Providence, il ſe croira contraint d'ôter la liberté aux hommes : ne faiſant pas aſſez de réflexion ſur la foibleſſe de ſon eſprit, il s'imaginera pouvoir pénétrer les moyens que Dieu a pour accorder ſes decrets avec notre liberté.

Mais les hérétiques ne ſont pas les ſeuls qui manquent d'attention pour conſiderer la foibleſſe de leur eſprit, & qui lui donnent trop de liberté pour juger des choſes qui ne lui ſont pas ſoumiſes : preſque tous les hommes ont ce défaut, & principalement quelques Théologiens des derniers ſiecles. Car on pourroit, peut-être dire, que quelques-uns d'eux employent ſi ſouvent des raiſonnemens humains, pour prouver, ou pour expliquer des myſteres qui ſont au-deſſus de la raiſon, quoiqu'ils le faſſent avec une bonne intention, &

pour défendre la Religion contre les hérétiques, qu'ils donnent ſouvent occaſion à ces mêmes hérétiques de demeurer obſtinément attachez à leurs erreurs, & de traiter les myſtéres de la foi comme des opinions humaines.

L'agitation de l'eſprit & les ſubtilitez de l'école ne ſont pas propres à faire connoître aux hommes leur foibleſſe, & ne leur donnent pas toûjours cet eſprit de ſoumiſſion, ſi neceſſaire pour ſe rendre avec humilité aux déciſions de l'Egliſe. Tous ces raiſonnemens ſubtils & humains peuvent au contraire exciter en eux leur orgueil ſecret: ils peuvent les porter à faire uſage de leur eſprit mal à propos, & à ſe former ainſi une Religion conforme à ſa capacité. Auſſi ne voit-on pas que les hérétiques ſe rendent aux argumens Philoſophiques, & que la lecture des livres purement ſcholaſtiques leur faſſe reconnoître & condamner leurs erreurs. Mais on voit au contraire tous les jours qu'ils prennent occaſion de la foibleſſe des raiſonnemens de quelques Scholaſtiques, pour tourner en raillerie les myſteres les plus ſacrez

de notre Religion, qui dans la verité ne ſont point établis ſur toutes ces raiſons & explications humaines, mais ſeulement ſur l'autorité de la parole de Dieu écrite, ou non écrite, c'eſt-à-dire tranſmiſe juſqu'à nous par la voye de la tradition.

En effet, la raiſon humaine ne nous fait point comprendre, qu'il y a un Dieu en trois perſonnes; que le corps de Jeſus-Chriſt ſoit réellement dans l'Euchariſtie; & comment il ſe peut faire que l'homme ſoit libre, quoique Dieu ſçache de toute éternité ce que l'homme fera. Les raiſons qu'on apporte pour prouver & pour expliquer ces choſes, ſont des raiſons qui ne prouvent d'ordinaire qu'à ceux qui les veulent admettre ſans les examiner, mais qui ſemblent ſouvent extravagantes à ceux qui les veulent combattre, & qui ne tombent pas d'accord du fond de ces myſtéres. On peut dire au contraire, que les objections que l'on forme contre les principaux articles de notre Foi, & principalement contre le myſtere de la Trinité ſont ſi fortes, qu'il n'eſt pas poſſible d'en donner des ſolutions claires, évidentes, & qui ne cho-

quent en rien notre foible raiſon ; parce qu'en effet ces myſtéres ſont incompréhenſibles.

Le meilleur moyen de convertir les hérétiques n'eſt donc pas de les accoûtumer à faire uſage de leur eſprit, en ne leur apportant que des argumens incertains tirez de la Philoſophie, parce que les veritez dont on veut les inſtruire ne ſont pas ſoûmiſes à la raiſon. Il n'eſt pas même toûjours à propos de ſe ſervir de ces raiſonnemens dans des veritez, qui peuvent être prouvées par la raiſon auſſi-bien que par la tradition, comme l'immortalité de l'ame, le peché originel, la neceſſité de la grace, le deſordre de la nature & quelques autres ; de peur que leur eſprit ayant une fois goûté l'évidence des raiſons dans ces queſtions, ne veüille point ſe ſoumettre à celles qui ne ſe peuvent prouver que par la tradition. Il faut au contraire les obliger à ſe défier de leur eſprit propre, en leur faiſant ſentir ſa foibleſſe, ſa limitation, & ſa diſproportion avec nos myſteres : & quand l'orgueil de leur eſprit ſera abbattu, alors il ſera facile de les faire entrer dans les ſentimens

de l'Egliſe, en leur repreſentant * que l'infaillibilité eſt renfermée dans l'idée de toute ſocieté divine, & en leur expliquant la tradition de tous les ſiecles s'ils en ſont capables.

* Voyez le 13. des Entretiens ſur la Metaphyſique & ſur la Religion.

Mais ſi les hommes détournent continuellement leur vûë de deſſus la foibleſſe & la limitation de leur eſprit, une préſomption indiſcrete leur enflera le courage; une lumiere trompeuſe les ébloüira; l'amour de la gloire les aveuglera. Ainſi les hérétiques ſeront éternellement hérétiques, les Philoſophes opiniâtres & entêtez; & l'on ne ceſſera jamais de diſputer ſur toutes les choſes dont on diſputera tant qu'on en voudra diſputer.

CHAPITRE III.

I. *Les Philoſophes ſe diſſipent l'eſprit, en s'appliquant à des ſujets qui renferment trop de rapports, & qui dépendent de trop de choſes ſans garder aucun ordre dans leurs études.* II. *Exemple tiré d'Ariſtote.* III. *Que les Géometres au contraire ſe conduiſent bien dans la Recherche de la Verité : Principalement ceux qui ſe ſervent de l'Algebre & de l'Analyſe.* IV. *Que leur Methode augmente la force de l'eſprit ; & que la Logique d'Ariſtote la diminuë.* V. *Autre défaut des perſonnes d'étude.*

I. *Que les Philoſophes manquent d'ordre dans leurs études.*

LEs hommes ne tombent pas ſeulement dans un fort grand nombre d'erreurs, parce qu'ils s'occupent à des queſtions qui tiennent de l'infini, leur eſprit n'étant pas infini ; mais auſſi parce qu'ils s'appliquent à celles qui ont beaucoup d'étenduë, leur eſprit en ayant fort peu.

Nous avons déja dit, que de même qu'un morceau de cire n'eſt pas ca-

pable de recevoir en même tems plusieurs figures parfaites & bien distinctes, ainsi l'esprit n'étoit pas capable de recevoir plusieurs idées distinctes, c'est-à-dire, d'appercevoir plusieurs choses bien distinctement dans le même tems. De-là il est facile de conclure, qu'il ne faut pas s'appliquer d'abord à la recherche des veritez cachées, dont la connoissance dépend de trop de choses, & dont il y en a quelques-unes qui ne nous sont pas connuës, ou qui ne nous sont pas assez familieres : car il faut étudier avec ordre, & se servir de ce qu'on sçait distinctement pour apprendre ce qu'on ne sçait pas, ou ce qu'on ne sçait que confusément. Cependant la plûpart de ceux qui se mettent à l'étude n'y font point tant de façon. Ils ne font point essai de leurs forces ; ils ne consultent point avec eux-mêmes jusqu'où peut aller la portée de leur esprit. C'est une secrete vanité, & un desir déréglé de sçavoir, & non pas la raison, qui régle leurs études. Ils entreprennent sans la consulter, de pénétrer les veritez les plus cachées & les plus impénétrables, & de résoudre des ques-

tions qui dépendent d'un ſi grand nombre de rapports, que l'eſprit le plus vif & le plus pénétrant ne pourroit en découvrir la verité avec une entiere certitude, qu'après pluſieurs ſiecles, & un nombre preſqu'infini d'expériences.

Il y a dans la Medecine & dans la Morale un trés-grand nombre de queſtions de cette nature. Toutes les ſciences qui regardent le détail des corps & de leurs qualitez particulieres, comme des animaux, des plantes, des métaux, & de leurs qualitez propres, ſont de ces ſciences qui ne peuvent jamais être aſſez évidentes ni aſſez certaines: principalement ſi on ne les cultive d'une autre maniere qu'on a fait juſqu'à preſent, & ſi on ne commence par les ſciences les plus ſimples, & les moins compoſées dont elles dépendent. Mais les perſonnes d'étude ne veulent pas ſe donner la peine de philoſopher par ordre: Ils ne conviennent pas de la certitude des principes de Phyſique: ils ne connoiſſent point la nature des corps en général ni de leurs qualitez, ils en tombent d'accord eux-mêmes. Cependant ils

s'imaginent pouvoir rendre raiſon pourquoi, par exemple, les cheveux des vieillards blanchiſſent, & que leurs dents deviennent noires, & de ſemblables queſtions qui dépendent de tant de cauſes, qu'il n'eſt pas poſſible d'en donner jamais de raiſon aſſurée. Car il eſt neceſſaire pour cela de ſçavoir au vrai, en quoi conſiſte la blancheur des cheveux en particulier, les humeurs dont ils ſont nourris ; les filtres qui ſont dans le corps pour laiſſer paſſer ces humeurs ; la conformation de la racine des cheveux ou de la peau où elles paſſent ; & la difference de toutes ces choſes dans un jeune homme & dans un vieillard, ce qui eſt abſolument impoſſible, ou du moins trés difficile à connoître.

II. *Exemple du défaut d'ordre dans Ariſtote.*

Ariſtote, par exemple, a prétendu ne pas ignorer la cauſe de cette blancheur, qui arrive aux cheveux des vieillards ; il en a donné pluſieurs raiſons en differens endroits de ſes Livres. Mais, parce que c'eſt le génie de la nature, il n'en eſt pas demeuré là ; il a pénétré bien plus avant. Il a encore découvert, que la cauſe qui rendoit blancs les cheveux des vieil-

lards, étoit celle-là même qui faiſoit que quelques perſonnes, & quelques chevaux ont un œil bleu, & l'autre d'une autre couleur. Voici ſes paroles: Ετερόγλαυκοι δὲ μάλιστα γίνονται καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἵπποι διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν δὲ ὥσπερ ὁ μὲν ἄνθρωπος πολιῦται μόνον. Cela eſt aſſez ſurprenant, mais il n'y a rien de caché à ce grand homme; & il rend raiſon d'un ſi grand nombre de choſes, dans preſque tous ſes ouvrages de Phyſique, que les plus éclairez de ce tems-ci croyent impénétrables; que c'eſt avec raiſon qu'on dit de lui qu'il nous a été donné de Dieu, afin que nous n'ignoraſſions rien de ce qui peut-être connu. *Ariſtotelis doctrina eſt SUMMA VERITAS, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectûs. Quare bene dicitur de illo, quod ipſe fuit creatus & datus nobis divina providentia, ut non ignoremus poſſibilia ſciri.* Averroës devoit même dire, que la Divine Providence nous avoit donné Ariſtote pour nous apprendre ce qu'il n'eſt pas poſſible de ſçavoir. Car il eſt vrai que ce Philoſophe ne nous apprend pas ſeulement les choſes que l'on peut ſçavoir; mais, puiſ-

L. 5. de gener. anim. c. 1.

qu'il le faut croire ſur ſa parole, ſa doctrine étant la SOUVERAINE VERITE', *SUMMA VERITAS*, il nous apprend même les choſes, qu'il eſt impoſſible de ſçavoir.

Certainement il faut bien avoir de la foi pour croire ainſi Ariſtote, lorſqu'il ne nous donne que des raiſons de Logique, & qu'il n'explique les effets de la nature, que par les notions confuſes des ſens, principalement lorſqu'il décide hardiment ſur des queſtions, qu'on ne voit pas qu'il ſoit poſſible aux hommes de pouvoir jamais réſoudre. Auſſi Ariſtote prend-il un ſoin particulier d'avertir qu'il faut le croire ſur ſa parole : car c'eſt un axiome inconteſtable à cet Auteur qu'il faut que le Diſciple croye, δεῖ πιστεύειν τὸν μανθάνοντα.

Il eſt vrai que les Diſciples ſont obligez quelquefois de croire leur Maître, mais leur foi ne doit s'étendre qu'aux expériences & aux faits. Car s'ils veulent devenir veritablement Philoſophes, ils doivent examiner les raiſons de leurs maîtres, & ne les recevoir, qu'aprés qu'ils en ont reconnu l'évidence par leur propre lumiere. Mais pour être Philo-

ſophe Peripaticien, il eſt ſeulement neceſſaire de croire & de retenir ; & il faut apporter la même diſpoſition d'eſprit à la lecture de cette Philoſophie qu'à la lecture de quelque Hiſtoire. Car ſi on prend la liberté de faire uſage de ſon eſprit & de ſa raiſon, il ne faut pas eſperer de devenir grand Philoſophe ; *δεῖ γὰρ πιστεύειν τῷ μανθάνοντι.*

Mais la raiſon pour laquelle Ariſtote, & un trés-grand nombre d'autres Philoſophes ont prétendu ſçavoir ce qui ne ſe peut jamais ſçavoir, c'eſt qu'ils n'ont pas bien connu la difference qu'il y a entre ſçavoir & ſçavoir, entre avoir une connoiſſance certaine & évidente, & n'en avoir qu'une vrai-ſemblable. Et la raiſon pourquoi ils n'ont pas bien fait ce diſcernement, c'eſt que les ſujets auſquels ils ſe ſont appliquez, ayant toûjours eu plus d'étenduë que leur eſprit, ils n'en ont ordinairement vû que quelques parties ſans pouvoir les embraſſer toutes enſemble : ce qui ſuffit bien pour découvrir pluſieurs vrai-ſemblances, mais non pas pour découvrir la verité avec évidence. Outre que ne cherchant la ſcience que

par vanité, & les vrai-semblances étant plus propres pour gagner l'estime des hommes que la verité même, à cause qu'elles sont plus proportionnées à la portée ordinaire des esprits ; ils ont negligé de chercher les moyens necessaires pour augmenter la capacité de l'esprit, & lui donner plus d'étenduë qu'il n'a pas, de sorte qu'ils n'ont pû pénétrer le fond des veritez un peu cachées.

Les seuls Géométres ont bien reconnu le peu d'étenduë de l'esprit : du moins se sont-ils conduits dans leurs études d'une maniere qui marque qu'ils la connoissent parfaitement ; surtout ceux qui se sont servis de l'Algébre & de l'Analise, que Viéte & Descartes ont renouvellée & perfectionnée en ce siecle. Cela paroît en ce que ces personnes ne se sont point avisez de résoudre des difficultez fort composées, qu'aprés avoir connu trés-clairement les plus simples dont elles dépendent : ils ne se sont appliquez à la consideration des lignes courbes, comme des sections coniques, qu'aprés qu'ils ont bien possedé la Géométrie ordinaire. Mais ce qui est de particulier aux Analyst-

III. *Les Géométres se conduisent bien dans la Recherche de la Verité.*

tes, c'eſt que voyant que leur eſprit ne pouvoit pas être en même tems appliqué à pluſieurs figures ; & qu'il ne pouvoit pas même imaginer des ſolides qui euſſent plus de trois dimenſions, quoiqu'il ſoit ſouvent neceſſaire d'en concevoir qui en ayent davantage ; ils ſe ſont ſervis des lettres ordinaires qui nous ſont fort familieres, afin d'exprimer & d'abreger leurs idées. Ainſi l'eſprit n'étant point embaraſſé, ni occupé dans la repreſentation qu'il ſeroit obligé de ſe faire de pluſieurs figures & d'un nombre infini de lignes, il peut appercevoir tout d'une vûë ce qu'il ne lui ſeroit pas poſſible de voir autrement, parce que l'eſprit peut pénétrer bien plus avant & s'étendre à beaucoup plus de choſes, lorſque ſa capacité eſt bien menagée.

IV. *Leur méthode augmente la capacité de l'eſprit, celle d'Ariſtote la diminuë.*

De ſorte que toute l'adreſſe qu'il y a pour le rendre plus pénétrant & plus étendu, conſiſte, comme nous l'expliquerons ailleurs, * à bien menager ſes forces & ſa capacité, ne l'employant pas mal à propos à des choſes qui ne lui ſont point neceſſaires pour découvrir la verité qu'il cherche : & c'eſt ce qu'il faut bien

* Livre 6. dans la premiere Partie de la Méthode.

remarquer. Car cela ſeul fait bien voir que les Logiques ordinaires ſont plus propres pour diminuer la capacité de l'eſprit que pour l'augmenter : parce qu'il eſt viſible que ſi on veut ſe ſervir dans la recherche de quelque verité, des regles qu'elles nous donnent, la capacité de l'eſprit en ſera partagée : de ſorte qu'il en aura moins pour être attentif, & pour comprendre toute l'étenduë du ſujet qu'il examine.

Il paroît donc aſſez par ce que l'on vient de dire, que la plûpart des hommes n'ont guéres fait de réfléxion ſur la nature de l'eſprit, quand ils ont voulu l'employer à la recherche de la verité : qu'ils n'ont jamais été bien convaincus de ſon peu d'étenduë, & de la neceſſité qu'il y a de la bien menager, & même de l'augmenter ; & que cela eſt une des cauſes les plus conſiderables de leurs erreurs, & de ce qu'ils ont ſi mal réüſſi dans leurs études.

Ce n'eſt pas pourtant qu'on prétende, qu'il y ait eu quelques perſonnes, qui n'ayent pas ſçû que leur eſprit fût borné, & qu'il eût peu de capacité & d'étenduë. Tout le mon-

de l'a ſçû ſans doute & tout le monde l'avouë : mais la plupart ne le ſçavent que confuſément, & ne le confeſſent que de bouche. La conduite qu'ils tiennent dans leurs études dément leur propre confeſſion, puiſqu'ils agiſſent comme s'ils croyoient veritablement que leur eſprit n'eût point de bornes ; & qu'ils veulent pénétrer des choſes qui dépendent d'un trés-grand nombre de cauſes, dont il n'y en a d'ordinaire pas une qui leur ſoit connuë.

V. *Autre défaut de ceux qui étude.*

Il y a encore un autre défaut aſſez ordinaire aux perſonnes d'étude. C'eſt qu'ils s'appliquent à trop de ſciences à la fois, & que s'ils étudient ſix heures le jour, ils étudient quelquefois ſix choſes differentes. Il eſt viſible que ce défaut procéde de la même cauſe que les autres dont on vient de parler : car il y a grande apparence que ſi ceux qui étudient de cette maniere connoiſſoient évidemment qu'elle n'eſt pas proportionnée avec la capacité de leur eſprit, & qu'elle eſt plus propre pour le remplir de confuſion & d'erreur, que d'une veritable ſcience ; ils ne ſe laiſſeroient pas emporter aux mouvemens déré-

glez de leur paſſion & de leur vanité : car en effet ce n'eſt pas le moyen de la ſatisfaire, puiſque c'eſt juſtement le moyen de ne rien ſçavoir.

CHAPITRE IV.

I. *L'eſprit ne peut s'appliquer longtems à des objets qui n'ont point de rapport à lui, ou qui ne tiennent point quelque choſe de l'infini.* II. *L'inconſtance de la volonté eſt cauſe de ce défaut d'application, & par conſequent de l'erreur.* III. *Nos ſenſations nous occupent davantage que les idées pures de l'eſprit.* IV. *Ce qui eſt la ſource de la corruption des mœurs.* V. *Et de l'ignorance du commun des hommes.*

L'ESPRIT de l'homme n'eſt pas ſeulement ſujet à l'erreur, parce qu'il n'eſt pas infini, ou qu'il a moins d'étenduë que les objets qu'il conſidere, comme nous venons d'expliquer dans les deux Chapitres précedens : mais auſſi parce qu'il eſt in-

conſtant, qu'il n'a point de fermeté dans ſon action, & qu'il ne peut tenir aſſez long-tems ſa vûë fixe & arrêtée ſur un ſujet, afin de l'examiner tout entier.

Pour concevoir la cauſe de cette inconſtance & de cette legereté de l'eſprit humain, il faut ſçavoir que c'eſt la volonté qui dirige ſon action; que c'eſt elle qui l'applique aux objets qu'elle aime; & qu'elle eſt elle-même dans une inconſtance & dans une inquiétude continuelle, dont voici la cauſe.

On ne peut douter, que Dieu ne ſoit l'Auteur de toutes choſes, qu'il ne les ait faites pour lui, & qu'il ne tourne le cœur de l'homme vers lui, par une impreſſion naturelle & invincible qu'il lui imprime ſans ceſſe. Dieu ne peut vouloir qu'il y ait une volonté qui ne l'aime pas, ou qui l'aime moins que quelqu'autre bien, s'il y en peut avoir d'autre que lui; parce qu'il ne peut vouloir qu'une volonté n'aime point ce qui eſt ſouverainement aimable, ni qu'elle aime le plus ce qui eſt le moins aimable. Ainſi il faut que l'amour naturel nous porte vers Dieu, puiſqu'il vient

de Dieu ; & qu'il n'y a rien qui puiſſe en arrêter les mouvemens, que Dieu même qui les imprime. Il n'y a donc point de volonté qui ne ſuive neceſſairement les mouvemens de cet amour. Les juſtes, les impies, les bienheureux, & les damnez aiment Dieu de cet amour. Car cet amour naturel que nous avons pour Dieu, étant la même choſe que l'inclination naturelle qui nous porte vers le bien en général, vers le bien infini, vers le ſouverain bien ; il eſt viſible que tous les eſprits aiment Dieu de cet amour, puiſqu'il n'y a que lui qui ſoit le bien univerſel, le bien infini, le ſouverain bien. Car enfin tous les eſprits, & les démons mêmes déſirent ardemment d'être heureux, & de poſſeder le ſouverain bien ; & ils le déſirent ſans choix, ſans déliberation, ſans liberté, & par la neceſſité de leur nature. Etant donc faits pour Dieu, pour un bien infini, pour un bien qui comprend en ſoi tous les biens, le mouvement naturel de notre cœur ne ceſſera jamais que par la poſſeſſion de ce bien.

Ainſi notre volonté toûjours alterée d'une ſoif ardente ; toûjours agi-

II. *L'inconſtance de la volonté eſt la cauſe du défaut d'application, & par conſéquent de l'erreur.*

tée de déſirs, d'empreſſemens, & d'inquiétudes pour le bien qu'elle ne poſſede pas, ne peut ſouffrir ſans beaucoup de peine que l'eſprit s'arrête pour quelque tems à des veritez abſtraites, qui ne la touchent point, & qu'elle juge incapables de la rendre heureuſe. Ainſi elle le pouſſe ſans ceſſe à rechercher d'autres objets : & lorſque dans cette agitation, que la volonté lui communique, il rencontre quelque objet qui porte la marque du bien, je veux dire, qui fait ſentir à l'ame par ſes approches quelque douceur, & quelque ſatisfaction interieure ; alors cette ſoif du cœur s'excite de nouveau : ces deſirs, ces empreſſemens, ces ardeurs ſe r'allument ; & l'eſprit obligé de leur obéir, s'attache uniquement à l'objet qui les cauſe ou qui ſemble les cauſer, pour l'approcher ainſi de l'ame qui le goûte & qui s'en repaît pour quelque tems. Mais le vuide des créatures ne pouvant remplir la capacité infinie du cœur de l'homme, ces petits plaiſirs, au lieu d'éteindre ſa ſoif, ne font que l'irriter, & donner à l'ame une ſotte & vaine eſpérance de ſe ſatisfaire dans la multiplicité des plaiſirs

de la terre : ce qui produit encore une inconſtance & une legereté inconcevable dans l'eſprit qui doit lui découvrir tous ces biens.

Il eſt vrai que lorſque l'eſprit rencontre par hazard quelque objet qui tient de l'infini, ou qui renferme en ſoi quelque choſe de grand, ſon inconſtance & ſon agitation ceſſent pour quelque tems. Car reconnoiſſant que cet objet porte le caractere de celui que l'ame deſire, il s'y arrête & s'y attache aſſez long-tems. Mais cette attache, ou plutôt cette opiniâtreté de l'eſprit à examiner des ſujets infinis ou trop vaſtes, lui eſt auſſi inutile, que cette legereté avec laquelle il conſidere ceux qui ſont proportionnez à ſa capacité. Il eſt trop foible pour venir à bout d'une entrepriſe ſi difficile, & c'eſt en vain qu'il s'efforce d'y réuſſir. Ce qui doit rendre l'ame heureuſe n'eſt pas, pour ainſi dire, la compréhenſion d'un objet infini, elle n'en eſt pas capable ; mais l'amour & la jouiſſance d'un bien infini, dont la volonté eſt capable par le mouvement d'amour que Dieu lui imprime ſans ceſſe.

Après cela, il ne faut pas s'éton-

ner de l'ignorance & de l'aveuglement des hommes ; puiſque leur eſprit étant ſoûmis à l'inconſtance & à la legereté de leur cœur, qui le rend incapable de rien conſiderer avec une application ſerieuſe, il ne peut rien pénétrer qui renferme quelque difficulté conſiderable. Car enfin l'attention de l'eſprit eſt aux objets de l'eſprit, ce que le regard fixe de nos yeux eſt aux objets de nos yeux. Et de même qu'un homme qui ne peut arréter ſes yeux ſur les corps qui l'environnent, ne les peut pas voir ſuffiſamment pour diſtinguer les differences de leurs plus petites parties, & pour reconnoître tous les rapports que toutes ces petites parties ont les unes avec les autres : Ainſi un homme qui ne peut fixer la vûë de ſon eſprit ſur les choſes qu'il veut ſçavoir, ne peut pas les connoître ſuffiſamment pour en diſtinguer toutes les parties, & pour connoître tous les rapports qu'elles peuvent avoir entr'elles ou avec d'autres ſujets.

Cependant, il eſt conſtant que toutes les connoiſſances ne conſiſtent que dans une vûë claire des rap-

ports, que les choſes ont les unes avec les autres. Quand donc il arrive, comme dans les queſtions difficiles, que l'eſprit doit voir tout d'une vûë un fort grand nombre de rapports, que deux ou pluſieurs choſes ont entr'elles; il eſt clair que s'il n'a pas conſideré ces choſes-là avec beaucoup d'attention, & s'il ne le connoît que confuſément, il ne lui ſera pas poſſible d'appercevoir diſtinctement leurs rapports, & par conſéquent d'en former un jugement ſolide.

III. *Nos ſenſations nous occupent davantage que les idées pures de l'eſprit.*

Une des principales cauſes du défaut d'application de notre eſprit aux veritez abſtraites, eſt que nous les voyons comme de loin, & qu'il ſe preſente inceſſamment à notre eſprit des choſes qui en ſont bien plus proches. La grande attention de l'eſprit approche, pour ainſi dire, les idées des objets auſquels on s'applique: Mais il arrive ſouvent que lors qu'on eſt fort attentif à des ſpéculations Métaphyſiques, on eſt détourné, parce qu'il ſurvient à l'ame quelque ſentiment qui eſt encore, pour ainſi dire, plus proche d'elle que ces idées; car il ne faut pour cela qu'un peu de douleur, ou de plaiſir, la rai-

ſon en eſt que la douleur & le plaiſir, & généralement toutes les ſenſations ſont au dedans de l'ame même : elles la modifient, & elles la touchent de bien plus près, que les idées ſimples des objets de la pure intellection, leſquelles bien que preſentes à l'eſprit ne le touchent & ne le modifient pas ſenſiblement. Ainſi l'ame étant d'un côté trés-limitée, & de l'autre ne pouvant s'empécher de ſentir ſa douleur & toutes ſes autres ſenſations, ſa capacité s'en trouve remplie ; & elle ne peut dans un même tems ſentir quelque choſe, & penſer librement à d'autres objets qui ne ſe peuvent ſentir. Le bourdonnement d'une mouche, ou quelqu'autre petit bruit, ſuppoſé qu'il ſe communique juſqu'à la partie principale du cerveau, enſorte que l'ame l'apperçoive, eſt capable malgré tous nos efforts de nous empêcher de conſiderer des veritez abſtraites & fort relevées ; parce que toutes les idées abſtraites ne modifient point l'ame de la maniere dont toutes les ſenſations la modifient.

C'eſt ce qui fait la ſtupidité & l'aſſoupiſſement de l'eſprit à l'égard des

plus

plus grandes veritez de la Morale Chrétienne : & que les hommes ne les connoiſſent que d'une maniere ſpéculative & infructueuſe ſans la grace de Jeſus-Chriſt. Tout le monde connoît qu'il y a un Dieu, qu'il faut l'adorer & le ſervir : mais qui le ſert & qui l'adore ſans la grace, laquelle ſeule nous fait goûter de la douceur & du plaiſir dans ces devoirs ? Il y a très-peu de gens, qui ne s'apperçoivent du vuide & de l'inſtabilité des biens de la terre : & même qui ne ſoient convaincus d'une conviction abſtraite, mais toutefois très-certaine & très-évidente, qu'ils ne meritent pas notre application & nos ſoins. Mais où ſont ceux qui mépriſent ces biens dans la pratique, & qui refuſent leurs ſoins & leur application pour les acquerir ? Il n'y a que ceux qui ſentent quelque amertume & quelque dégoût dans leur joüiſſance ; ou que la grace a rendu ſenſibles pour des biens ſpirituels par une délectation intérieure que Dieu y a attachée, qui vainquent les impreſſions des ſens & les efforts de la concupiſcence. La vûë de l'eſprit toute

IV. *Ce qui eſt la ſource de la corruption des mœurs.*

ſeule ne nous fait donc jamais réſiſter, comme nous le devons, aux efforts de la concupiſcence : il faut outre cette vûë un certain ſentiment du cœur. Cette lumiere de l'eſprit toute ſeule eſt, ſi on le veut, une grace ſuffiſante, qui ne fait que nous condamner, qui nous fait connoître notre foibleſſe, & que nous devons recourir par la priere à celui qui eſt notre force. Mais ce ſentiment du cœur eſt une grace vive qui opere. C'eſt elle qui nous touche, qui nous remplit, & qui nous perſuade le cœur, & ſans elle il n'y a perſonne qui penſe du cœur : *Nemo eſt qui recogitet corde.* Les veritez les plus conſtantes de la Morale demeurent cachées dans les replis, & dans les recoins de l'eſprit ; & tant qu'elles y demeurent, elles y ſont ſtériles, & ſans aucune force, puiſque l'ame ne les goûte pas. Mais les plaiſirs des ſens ſont plus proches de l'ame, & n'étant pas poſſible de ne pas ſentir, & même de ne pas aimer * ſon plaiſir, il n'eſt pas poſſible * de ſe détacher de la terre, & de ſe défaire des charmes & des illuſions de ſes ſens par ſes propres forces.

* *Sçavoir d'un amour naturel : car on peut haïr le plaiſir d'u-*

Je ne nie pas toutefois que les juſtes, dont le cœur a déja été vivement tourné vers Dieu par une délectation prévenante, ne puiſſent ſans cette grace particuliere faire quelques actions méritoires, & réſiſter aux mouvemens de la concupiſcence. Il y en a qui ſont courageux & conſtans dans la Loi de Dieu par la force de leur foi, par le ſoin qu'ils ont de ſe priver des choſes ſenſibles, & par le mépris & le dégoût de tout ce qui les peut tenter. Il y en a qui agiſſent preſque toûjours ſans goûter ce plaiſir indeliberé ou prévenant dont je parle. La ſeule joie qu'ils trouvent en agiſſant ſelon Dieu eſt le ſeul plaiſir qu'ils goûtent, & ce plaiſir ſuffit pour les arrêter dans leur état & pour confirmer la diſpoſition de leur cœur. Comme ils aiment Dieu & ſa ſainte Loi, ils y penſent avec joie : car on penſe toûjours avec plaiſir à ce qu'on aime ; ou ce qui revient au même, on ne peut s'en ſeparer ſans quelque horreur : Et cela ſuffit afin que les juſtes puiſſent vaincre du moins les tentations legeres. Mais ceux qui commencent leur converſion ont be-

ne haine élective ou de choix.

* *Parce que l'amour électif ne peut être longtems ſans ſe conformer à l'amour naturel.*

ſoin d'un plaiſir indéliberé & prévenant pour les détacher des biens ſenſibles, auſquels ils ſont attachez par d'autres plaiſirs prévenans & indéliberez : la triſteſſe & les remords de leur conſcience ne ſuffiſent pas, & ils ne goûtent point encore de joie. Mais les juſtes peuvent vivre par la foi, & dans la diſette. Et c'eſt même en cet état qu'ils meritent davantage ; parce que les hommes étant raiſonnables, Dieu veut en être aimé d'un amour de choix, plutôt que d'un amour diſtinct & d'un amour indéliberé, ſemblable à celui par lequel on aime les choſes ſenſibles, ſans connoître qu'elles ſont bonnes, autrement que par le plaiſir qu'on en reçoit. Cependant la plûpart des hommes ayant peu de foi, & ſe trouvant ſans ceſſe dans les occaſions de goûter les plaiſirs, ils ne peuvent conſerver longtems leur amour élective pour Dieu contre l'amour naturel pour les biens ſenſibles, ſi la délectation de la grace ne les ſoûtient contre les efforts de la volupté : Car la délectation de la grace produit, conſerve, augmente la charité, comme les plaiſirs ſenſibles, la cupidité.

V. *Et de l'ignorance des hommes.*

Il paroît assez par les choses que l'on a dites ci-dessus, que les hommes n'étant jamais sans quelque passion, ou sans quelques sensations agréables ou fâcheuses, la capacité & l'étenduë de leur esprit en est beaucoup occupée; & que lorsqu'ils veulent emploïer le reste de cette capacité à éxaminer quelque verité, ils en sont souvent détournez par quelques sensations nouvelles, par le dégoût que l'on trouve dans cet exercice, & par l'inconstance de la volonté qui agite, & qui promene l'esprit d'objets en objets sans l'arrêter. De sorte que si l'on n'a pas pris dès la jeunesse l'habitude de vaincre toutes ces oppositions, comme on a expliqué dans la seconde Partie, on se trouve enfin incapable de pénétrer rien qui soit un peu difficile, & qui demande quelque peu d'application.

Il faut conclure delà que toutes les sciences, & principalement celles qui renferment des questions très-difficiles à éclaircir, sont remplies d'un nombre infini d'erreurs; & que nous devons avoir pour suspects, tous ces gros Volumes que l'on com-

poſe tous les jours ſur la Medecine, ſur la Phyſique, ſur la Morale, & principalement ſur des queſtions particulieres de ces ſciences, qui ſont beaucoup plus compoſées que les générales. On doit même juger que ces livres ſont d'autant plus mépriſables, qu'ils ſont mieux reçûs du commun des hommes; j'entens de ceux qui ſont peu capables d'application, & qui ne ſçavent pas faire uſage de leur eſprit: parce que l'applaudiſſement du peuple à quelque opinion ſur une matiere difficile, eſt une marque infaillible qu'elle eſt fauſſe, & qu'elle n'eſt appuyée que ſur les notions trompeuſes des ſens, ou ſur quelques fauſſes lueurs de l'imagination.

Neanmoins il n'eſt pas impoſſible, qu'un homme ſeul puiſſe découvrir un très-grand nombre de veritez cachées aux ſiecles paſſez: ſuppoſé que cette perſonne ne manque pas d'eſprit, & qu'étant dans la ſolitude, éloigné, autant qu'il ſe peut, de tout ce qui pourroit le diſtraire, il s'applique ſérieuſement à la recherche de la verité. C'eſt pourquoi ceux-là

ſont peu raiſonnables, qui mépriſent la Philoſophie de M. Deſcartes ſans la ſçavoir, & par cette unique raiſon, qu'il paroît comme impoſſible qu'un homme ſeul ait trouvé la verité dans des choſes auſſi cachées que ſont celles de la nature. Mais s'ils ſçavoient la maniere dont ce Philoſophe a vêcu; les moyens dont il s'eſt ſervi dans ſes études, pour empêcher que la capacité de ſon eſprit ne fût partagée par d'autres objets, que ceux dont il vouloit découvrir la verité; la netteté des idées ſur leſquelles il a établi ſa Philoſophie, & généralement tous les avantages qu'il a eus ſur les Anciens par les nouvelles découvertes; ils en recevroient ſans doute un préjugé plus fort & plus raiſonnable que celui de l'antiquité, qui autoriſe Ariſtote, Platon, & pluſieurs autres.

Cependant je ne leur conſeillerois pas de s'arrêter à ce préjugé, & de croire que M. Deſcartes eſt un grand homme, & que ſa Philoſophie eſt bonne, à cauſe des choſes avantageuſes que l'on en peut dire. M. Deſcartes étoit homme comme les autres, ſujet à l'erreur & à l'illuſion comme

les autres : il n'y aucun de ſes ouvrages, ſans même excepter ſa Géométrie, où il n'y ait quelque marque de la foibleſſe de l'eſprit humain. Il ne faut donc point le croire ſur ſa parole, mais le lire comme il nous en avertit lui-même avec précaution, en examinant s'il ne s'eſt point trompé, & ne croyant rien de ce qu'il dit, que ce que l'évidence & les reproches ſecrets de notre raiſon nous obligeront de croire. Car, en un mot, l'eſprit ne ſçait veritablement que ce qu'il voit avec évidence.

Nous avons montré dans les chapitres précedens, que notre eſprit n'étoit pas infini, qu'il avoit au contraire une capacité fort mediocre, & que cette capacité étoit ordinairement remplie par les ſenſations de l'ame ; & enfin que l'eſprit recevant ſa direction de la volonté, ne pouvoit regarder fixement quelque objet ſans en être bien-tôt détourné par ſon inconſtance & par ſa legereté. Il eſt indubitable que ces choſes ſont les cauſes les plus générales de nos erreurs ; & l'on pourroit s'arrêter ici encore davantage pour le faire voir

dans le particulier. Mais ce que l'on a dit ſuffit à des perſonnes capables de quelque attention, pour leur faire connoître la foibleſſe de l'eſprit de l'homme. On traitera plus au long dans le quatriéme & cinquiéme Livre, des erreurs, qui ont pour cauſe nos inclinations naturelles & nos paſſions, dont nous venons déja de dire quelque choſe dans ce Chapitre.

SECONDE PARTIE.

DE L'ENTENDEMENT PUR.

DE LA NATURE DES IDE'ES.

CHAPITRE PREMIER.

I. *Ce qu'on entend par idées. Qu'elles éxiſtent veritablement, & qu'elles ſont neceſſaires pour appercevoir tous les objets matériels.* II. *Diviſion de tous les manieres par leſquelles on peut voir les objets de dehors.*

JE croi que tout le monde tombe d'accord, que nous n'appercevons point les objets qui ſont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le Soleil, & les Etoiles, & une infinité d'objets hors de nous; & il n'eſt pas vraiſemblable que l'ame ſorte du corps, & qu'elle aille, pour ainſi dire, ſe promener dans les cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes, &

l'objet immédiat de notre eſprit, lorſqu'il voit le Soleil, par exemple, n'eſt pas le Soleil, mais quelque choſe qui eſt intimement unie à notre ame ; & c'eſt ce que j'appelle *idée*. Ainſi par ce mot *idée*, je n'entends ici autre choſe, que ce qui eſt l'objet immédiat, ou le plus proche de l'eſprit, quand il apperçoit quelque objet, c'eſt-à-dire ce qui touche & modifie l'eſprit de la perception qu'il a d'un objet.

Il faut bien remarquer qu'afin que l'eſprit apperçoive quelque objet, il eſt abſolument neceſſaire que l'idée de cet objet lui ſoit actuellement preſente, il n'eſt pas poſſible d'en douter : mais il n'eſt pas neceſſaire qu'il y ait au dehors quelque choſe de ſemblable à cette idée. Car il arrive très-ſouvent que l'on apperçoit des choſes qui ne ſont point, & qui même n'ont jamais été ; ainſi l'on a ſouvent dans l'eſprit des idées réelles de choſes qui ne furent jamais. Lorſqu'un homme, par exemple, imagine une montagne d'or, il eſt abſolument neceſſaire que l'idée de cette montagne ſoit réellement preſente à ſon eſprit. Lorſqu'un fou, ou un homme

qui a la fiévre chaude ou qui dort, voit comme devant ſes yeux quelque animal, il eſt conſtant que ce qu'il voit n'eſt pas rien, & qu'ainſi l'idée de cet animal éxiſte veritablement : mais cette montagne d'or & cet animal ne furent jamais.

Cependant les hommes étant comme naturellement portez à croire qu'il n'y a que les objets corporels qui éxiſtent ; ils jugent de la réalité & de l'éxiſtence des choſes tout autrement qu'ils devroient. Car dès qu'ils ſentent un objet, ils veulent qu'il ſoit très-certain que cet objet éxiſte, quoiqu'il arrive ſouvent qu'il n'y ait rien au dehors. Ils veulent outre cela, que cet objet ſoit tout de même comme ils le voyent, ce qui n'arrive jamais. Mais pour l'idée qui éxiſte neceſſairement, & qui ne peut être autre qu'on la voit, ils jugent d'ordinaire ſans réfléxion que ce n'eſt rien, comme ſi les idées n'avoient pas un fort grand nombre de proprietez : comme ſi l'idée d'un quarré, par exemple, n'étoit pas bien differente de celle d'un cercle ou de quelque nombre, & ne repreſentoit pas des choſes tout-à-fait differentes ; ce qui

ne peut jamais arriver au néant, puiſque le néant n'a aucune proprieté. Il eſt donc indubitable que les idées ont une éxiſtence très-réelle. Mais examinons quelle eſt leur nature & leur eſſence, &. voyons ce qui peut être dans l'ame capable de lui repreſenter toutes choſes.

Toutes les choſes que l'ame apperçoit ſont de deux ſortes, ou elles ſont dans l'ame, ou elles ſont hors de l'ame. Celles qui ſont dans l'ame ſont ſes propres penſées, c'eſt-à-dire, toutes ſes differentes modifications, car par ces mots, *penſée*, *maniere de penſer*, ou *modification de l'ame*, j'entens généralement toutes les choſes, qui ne peuvent être dans l'ame ſans qu'elle les apperçoive par le ſentiment intérieur qu'elle a d'elle-même : comme ſont ſes propres ſenſations, ſes imaginations, ſes pures intellections, ou ſimplement ſes conceptions, ſes paſſions mêmes, & ſes inclinations naturelles. Or notre ame n'a pas beſoin d'idées pour appercevoir toutes ces choſes de la maniere dont elle les apperçoit, parce qu'elles ſont au-dedans de l'ame, ou plutôt parce qu'elles ne ſont que l'ame même,

d'une telle ou telle façon ; de même que la rondeur réelle de quelque corps, & ſon mouvement ne ſont que ce corps figuré, & tranſporté d'une telle ou telle façon.

Mais pour les choſes qui ſont hors de l'ame, nous ne pouvons les appercevoir que par le moyen des idées, ſuppoſé que ces choſes ne puiſſent pas lui être intimement unies. Il y en a de deux ſortes ; de ſpirituelles, & de matérielles. Pour les ſpirituelles, il y a quelque apparence qu'elles peuvent ſe découvrir à notre ame ſans idées & par elles-mêmes. Car encore que l'expérience nous apprenne, que nous ne pouvons pas immédiatement & par nous-mêmes déclarer nos penſées les uns aux autres, mais ſeulement par des paroles, ou par d'autres ſignes ſenſibles, auſquels nous avons attaché nos idées ; on pourroit dire que Dieu l'a ordonné ainſi pour le tems de cette vie ſeulement, afin d'empêcher les deſordres qui arriveroient preſentement, ſi les hommes pouvoient ſe faire entendre comme il leur plairoit. Mais lorſque la juſtice & l'ordre regneront, & que nous ſerons dé-

livrez de la captivité de notre corps, nous pourrons peut-être nous faire entendre par l'union intime de nous-mêmes, ainſi qu'il y a quelque apparence, que les Anges peuvent faire dans le Ciel. De ſorte qu'il ne ſemble pas abſolument neceſſaire d'admettre des idées pour repreſenter à l'âme des choſes ſpirituelles, parce qu'il ſe peut faire qu'on les voye par elles-mêmes, quoique d'une maniere fort imparfaite.

Je n'examine pas ici comment deux eſprits peuvent s'unir l'un à l'autre, & s'ils peuvent de cette maniere ſe découvrir mutuellement leurs penſées. Je croi cependant qu'il n'y a point de ſubſtance purement intelligible, que celle de Dieu: qu'on ne peut rien découvrir avec évidence, que dans ſa lumiere; & que l'union des eſprits ne peut les rendre mutuellement viſibles. Car quoique nous ſoyons très-unis avec nous-mêmes, nous ſommes, & nous ſerons inintelligibles à nous-mêmes, juſqu'à ce que nous nous voyons en Dieu, & qu'il nous preſente à nous-mêmes l'idée parfaitement intelligible qu'il a de notre être renfermée dans le ſien. Ainſi quoiqu'il ſemble que j'accorde ici, que les Anges puiſſent pur-

Cet article eſt en Italique, parce qu'on le peut paſſer, & qu'il eſt très-difficile de l'entendre, ſi l'on ne ſçait ce que je penſe de l'ame & de la nature des idées.

eux-mêmes manifeſter les uns aux autres, & ce qu'ils ſont, & ce qu'ils penſent, ce que dans le fond je ne croi pas veritable ; j'avertis que ce n'eſt que parce que je n'en veux pas diſputer : pourvû que l'on m'abandonne ce qui eſt inconteſtable, ſçavoir qu'on ne peut voir les choſes materielles par elles-mêmes & ſans idées.

J'expliquerai dans le Chapitre ſeptiéme le ſentiment que j'ai ſur la maniere, dont nous connoiſſons les eſprits, & je ferai voir qu'à preſent nous ne pouvons les connoître entierement par eux-mêmes, quoiqu'ils puiſſent peut-être s'unir à nous. Mais je parle principalement ici des choſes matérielles qui certainement ne peuvent s'unir à notre ame, de la façon qui eſt neceſſaire afin qu'elle les apperçoive : parce qu'étant étenduës, & l'ame ne l'étant pas il n'y a point de rapport entr'elles. Outre que nos ames ne ſortent point du corps pour meſurer la grandeur des cieux, & par conſéquent elles ne peuvent voir les corps de dehors, que par des idées qui les repreſentent. C'eſt de quoi tout le monde doit tomber d'accord.

Nous assurons donc qu'il est absolument necessaire, que les idées que nous avons des corps, & de tous les autres objets que nous n'appercevons point par eux-mêmes, viennent de ces mêmes corps, ou de ces objets: ou bien que notre ame ait la puissance de produire ces idées: ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les produise toutes les fois qu'on pense à quelque objet: ou que l'ame ait en elle-même toutes les perfections qu'elle voit dans ces corps: ou enfin qu'elle soit unie avec un être tout parfait, & qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles, ou toutes les idées des êtres créez.

II. *Division de toutes les manieres selon lesquelles on peut voir les objets de dehors.*

Nous ne sçaurions voir les objets que de l'une de ces manieres. Examinons quelle est celle qui paroît la plus vrai-semblable de toutes sans préoccupation, & sans nous effrayer de la difficulté de cette question. Peut-être que nous la résoudrons assez clairement, quoique nous ne prétendions pas donner ici des démonstrations inconteſtables pour toutes sortes de personnes; mais seulement des preuves trés-convaincantes pour ceux

au moins qui les méditeront avec une attention ſérieuſe : car on paſſeroit peut-être pour téméraire, ſi l'on parloit autrement.

CHAPITRE II.

Que les objets materiels n'envoyent point d'eſpeces qui leur reſſemblent.

LA plus commune opinion eſt celle des Peripateticiens qui prétendent, que les objets de dehors envoyent des eſpeces qui leur reſſemblent, & que ces eſpeces ſont portées par les ſens extérieurs juſqu'au ſens commun : ils appellent ces eſpeces-là *impreſſes*, parce que les objets les impriment dans les ſens extérieurs. Ces eſpeces impreſſes étant matérielles & ſenſibles, ſont renduës intelligibles par *l'intellect agent* ou *agiſſant*, & ſont propres pour être reçûës dans *l'intellect patient*. Ces eſpeces ainſi ſpiritualiſées ſont appellées eſpeces *expreſſes*, parce qu'elles ſont exprimées des impreſſes : & c'eſt par elles que *l'intellect patient* connoît toutes les choſes matérielles.

On ne s'arrête pas à expliquer plus au long ces belles choſes, & les diverſes manieres dont differens Philoſophes les conçoivent. Car, quoiqu'ils ne conviennent pas dans le nombre des facultez qu'ils attribuent au ſens intérieur & à l'entendement, & même qu'il y en ait beaucoup qui doutent fort qu'ils ayent beſoin d'un *intellect agent*, pour connoître les objets ſenſibles: cependant ils conviennent preſque tous, que les objets de dehors envoyent des eſpeces ou des images qui leur reſſemblent; & ce n'eſt que ſur ce fondement, qu'ils multiplient leurs facultez, & qu'ils défendent leur *intellect agent*. De ſorte que ce fondement n'ayant aucune ſolidité, comme on le va faire voir, il n'eſt pas neceſſaire de s'arrêter davantage à renverſer tout ce qu'on a bâti deſſus.

On aſſure donc qu'il n'eſt pas vraiſemblable, que les objets envoyent des images, ou des eſpeces qui leur reſſemblent; de quoi voici quelques raiſons. La premiere ſe tire de l'impénétrabilité des corps. Tous les objets, comme le Soleil, les Etoiles, & tous ceux qui ſont proches de nos

yeux, ne peuvent pas envoyer des eſpeces qui ſoient d'autre nature qu'eux. C'eſt pourquoi les Philoſophes diſent ordinairement, que ces eſpeces ſont groſſieres & matérielles, à la difference des eſpeces expreſſes qui ſont ſpiritualiſées. Ces eſpeces impreſſes des objets ſont donc de petits corps: Elles ne peuvent donc pas ſe pénétrer, ni tous les eſpaces qui ſont depuis la terre juſqu'au Ciel, leſquels en doivent être tous remplis. D'où il eſt facile de conclure qu'elles devroient ſe froiſſer, & ſe briſer, les unes allant d'un côté & les autres de l'autre, & qu'ainſi elles ne peuvent rendre les objets viſibles.

De plus, on peut voir d'un même endroit ou d'un même point, un très-grand nombre d'objets qui ſont dans le ciel & ſur la terre: donc il faudroit que les eſpeces de tous ces corps ſe puſſent réduire en un point. Or elles ſont impénétrables, puiſqu'elles ſont étenduës, donc, &c.

Mais non-ſeulement on peut voir d'un même point un très-grand nombre de très-grands & de très-vaſtes objets: il n'y a même aucun point dans tous ces grands eſpaces du mon-

de, d'où on ne puiſſe découvrir un nombre preſqu'infini d'objets, & même d'objets auſſi grands que le Soleil, la Lune & les Cieux. Il n'y a donc aucun point * dans tout le monde où les eſpeces de toutes ces choſes ne ſe duſſent rencontrer : ce qui eſt contre toute apparence de verité.

Si l'on veut ſçavoir comment toutes les impreſſions des objets viſibles, quoiqu'oppoſées, le peuvent communiquer ſans s'affoiblir, on peut lire les deux derniers Eclairciſſemens qu'on trouvera à la fin de ce Ouvrage.

La ſeconde raiſon ſe prend du changement qui arrive dans les eſpeces. Il eſt conſtant que plus un objet eſt proche, plus l'eſpece en doit être grande, puiſque nous voyons l'objet plus grand. Or on ne voit pas ce qui peut faire que cette eſpece diminuë, & ce que peuvent devenir les parties qui la compoſoient, lorſqu'elle étoit plus grande. Mais ce qui eſt encore plus difficile à concevoir ſelon leur ſentiment, c'eſt que ſi on regarde cet objet avec des lunettes d'approche ou un microſcope, l'eſpece devient tout d'un coup cinq ou ſix cent fois plus grande qu'elle n'étoit auparavant; car on voit encore moins de quelles parties elle peut s'accroître ſi fort en un inſtant.

La troiſiéme raiſon, c'eſt que quand on regarde un cube parfait, toutes

les eſpeces de ſes côtez ſont inégales, & néanmoins on ne laiſſe pas de voir tous ſes côtez également quarrez. Et de même lorſque l'on conſidere dans un tableau des ovales & des parallelogrammes, qui ne peuvent envoyer que des eſpeces de ſemblable figure, on n'y voit cependant que des cercles & des quarrez. Cela fait manifeſtement voir, qu'il n'eſt pas neceſſaire que l'objet que l'on regarde produiſe, afin qu'on le voye, des eſpeces qui lui ſoient ſemblables.

Enfin on ne peut pas concevoir, comment il ſe peut faire qu'un corps qui ne diminuë point ſenſiblement, envoye toûjours hors de ſoi des eſpeces de tous côtez; qu'il en rempliſſe continuellement de fort grands eſpaces tout à l'entour & cela avec une viteſſe inconcevable. Car un objet étant caché, dans l'inſtant qu'il ſe découvre, on le peut voir de pluſieurs millions de lieux & de tous les côtez. Et ce qui paroît encore fort étrange, c'eſt que les corps qui ont beaucoup d'action, comme l'air & quelques autres, n'ont point la force de pouſſer au dehors de ces images qui leur reſſemblent; ce que font les corps les

plus groſſiers & qui ont le moins d'action, comme la terre, les pierres, & preſque tous les corps durs.

Mais on ne veut pas s'arrêter davantage à rapporter toutes les raiſons contraires à cette opinion, parce que ce ne ſeroit jamais fait, le moindre effort d'eſprit en fourniſſant un ſi grand nombre, qu'on ne le peut épuiſer. Celles que nous venons de rapporter ſont ſuffiſantes; & elles n'étoient pas même neceſſaires après ce qu'on a dit qui regarde ce ſujet dans le premier Livre, lorſqu'on a expliqué les erreurs des ſens. Mais il y a un ſi grand nombre de Philoſophes attachez à cette opinion, qu'on a crû qu'il étoit neceſſaire d'en dire quelque choſe pour les porter à faire réfléxion ſur leurs penſées.

CHAPITRE III.

Que l'ame n'a point la puiſſance de produire les idées. Cauſe de l'erreur où l'on tombe ſur ce ſujet.

LA ſeconde opinion eſt de ceux qui croyent, que nos ames ont la puiſſance de produire les idées des choſes auſquelles elles veulent penſer: qu'elles ſont excitées à les produire par les impreſſions que les objets font ſur le corps, quoique ces impreſſions ne ſoient pas des images ſemblables aux objets qui les cauſent. Ils prétendent que c'eſt en cela que l'homme eſt fait à l'image de Dieu, & qu'il participe à ſa puiſſance : Que de même que Dieu a créé toutes choſes de rien, & qu'il peut les anéantir, & en créer d'autres toutes nouvelles; qu'ainſi l'homme peut créer & anéantir les idées de toutes les choſes qu'il lui plaît. Mais on a grand ſujet de ſe défier de toutes ces opinions qui élevent l'homme. Ce ſont d'ordinaire des penſées qui viennent de ſon fonds vain & ſuperbe, & que le Pere des

des lumieres n'a point données.

Cette participation à la puiſſance de Dieu, que les hommes ſe vantent d'avoir pour ſe repréſenter les objets, & pour faire pluſieurs autres actions particulieres, eſt une participation qui ſemble tenir quelque choſe de l'indépendance, comme on l'explique ordinairement. Mais c'eſt auſſi une participation chimérique, que l'ignorance & la vanité des hommes leur a fait imaginer. Ils ſont dans une dépendance bien plus grande qu'ils ne penſent de la puiſſance & de la bonté de Dieu, mais ce n'eſt pas ici le lieu de l'expliquer. Tâchons ſeulement de faire voir que les hommes n'ont pas la puiſſance de former les idées des choſes qu'ils apperçoivent.

Perſonne ne peut douter que les idées ne ſoient des êtres réels, puiſqu'elles ont des propriétez réelles; que les unes différent des autres, & qu'elles repréſentent des choſes toutes différentes. On ne peut auſſi raiſonnablement douter qu'elles ne ſoient ſpirituelles, & fort différentes des corps qu'elles repréſentent. Et cela ſemble aſſez fort pour faire douter, ſi les idées par le moyen deſquelles

on voit les corps, ne ſont pas plus nobles que les corps mêmes. En effet, le monde intelligible doit être plus parfait que le monde matériel & terreſtre, comme nous le verrons dans la ſuite. Ainſi, quand on aſſure que les hommes ont la puiſſance de ſe former les idées telles qu'il leur plaît, on ſe met fort en danger d'aſſurer que les hommes ont la puiſſance de faire des êtres plus nobles & plus parfaits que le monde que Dieu a créé. On ne fait pas cependant réfléxion à cela, parce qu'on s'imagine, qu'une idée n'eſt rien, à cauſe qu'elle ne ſe fait point ſentir: ou bien ſi on la regarde comme un être, c'eſt comme un être bien mince & bien mépriſable, parce qu'on s'imagine qu'elle eſt anéantie, dès qu'elle n'eſt plus préſente à l'eſprit.

Mais quand même il ſeroit vrai que les idées ne ſeroient que des êtres bien petits & bien mépriſables, ce ſont pourtant des êtres & des êtres ſpirituels; & les hommes n'ayant pas la puiſſance de créer, il s'enſuit qu'ils ne peuvent pas les produire. Car la production des idées, de la maniére qu'on l'explique, eſt une veritable

création : & quoi qu'on tâche de pallier & d'adoucir la hardieſſe & la dureté de cette opinion, en diſant, que la production des idées ſuppoſe quelque choſe, & que la création ne ſuppoſe rien, on ne rend pas néanmoins raiſon du fond de la difficulté.

Car il faut prendre garde qu'il n'eſt pas plus difficile de produire quelque choſe de rien, que de la produire en ſuppoſant une autre choſe de laquelle elle ne ſe peut pas faire, & qui ne puiſſe contribuer de rien à ſa production. Par exemple, il n'eſt pas plus difficile de créer un Ange, que de le produire d'une pierre ; parce qu'une pierre étant d'un genre d'être tout oppoſé, elle ne peut ſervir de rien à la production d'un Ange. Mais elle peut contribuer à la production du pain, de l'or, &c. parce que la pierre, l'or & le pain, ne ſont qu'une même étenduë diverſement configurée, & que toutes ces choſes ſont matérielles.

Il eſt même plus difficile de produire un Ange d'une pierre, que de le produire de rien : parce que pour faire un Ange d'une pierre, autant que cela ſe peut faire, il faut anéantir la pierre, & enſuite créer l'Ange,

& pour créer ſimplement un Ange, il ne faut rien anéantir. Si donc l'eſprit produit ſes idées, ſes impreſſions materielles que le cerveau reçoit des objets, il fait toûjours la même choſe, ou une choſe auſſi difficile, ou même plus difficile que s'il les créoit; puiſque les idées étant ſpirituelles, elles ne peuvent pas être produites des images materielles qui ſont dans le cerveau, & qui n'ont point de proportion avec elles.

Que ſi on dit, qu'une idée n'eſt pas une ſubſtance, je le veux; mais c'eſt toûjours une choſe ſpirituelle: & comme il n'eſt pas poſſible de faire un quarré d'un eſprit, quoi qu'un quarré ne ſoit pas une ſubſtance: il n'eſt pas poſſible auſſi de former d'une ſubſtance materielle une idée ſpirituelle, quand même une idée ne ſeroit pas une ſubſtance.

Mais quand on accorderoit à l'eſprit de l'homme une ſouveraine puiſſance pour anéantir & pour créer les idées des choſes, avec tout cela il ne s'en ſerviroit jamais pour les produire. Car de même qu'un Peintre, quelque habile qu'il ſoit dans ſon Art, ne peut pas repreſenter un ani-

mal qu'il n'aura jamais vû, & duquel il n'aura aucune idée, de ſorte que le tableau qu'on l'obligeroit d'en faire, ne peut pas être ſemblable à cet animal inconnu : ainſi un homme ne peut pas former l'idée d'un objet, s'il ne le connoît auparavant, c'eſt-à-dire, s'il n'en a déja l'idée, laquelle ne dépend point de ſa volonté. Que s'il en a déja une idée, il connoit cet objet; & il lui eſt inutile d'en former une nouvelle. Il eſt donc inutile d'attribuer à l'eſprit de l'homme la puiſſance de produire ſes idées.

On pourroit peut-être dire, que l'eſprit a des idées generales & confuſes qu'il ne produit pas, & que celles qu'il produit ſont particulieres, plus nettes & plus diſtinctes : mais c'eſt toûjours la même choſe. Car de même qu'un peintre ne peut pas tirer le portrait d'un homme particulier, de ſorte qu'il ſoit aſſuré d'y avoir réüſſi, s'il n'en a une idée diſtincte, & même ſi la perſonne n'eſt preſente. Ainſi l'eſprit qui n'aura, par exemple, que l'idée de l'être ou de l'animal en general, ne pourra pas ſe repreſenter un cheval, ni en for-

mer une idée bien diſtincte : & être aſſuré qu'elle eſt parfaitement ſemblable à un cheval, s'il n'a déja une premiere idée avec laquelle il confere cette ſeconde. Or s'il en a une premiere, il eſt inutile d'en former une ſeconde, & la queſtion regarde cette premiere : Donc, &c.

Il eſt vrai que quand nous concevons un quarré par pure intellection, nous pouvons encore l'imaginer, c'eſt-à-dire, l'appercevoir en nous en traçant une image dans le cerveau. Mais il faut remarquer premiérement que nous ne ſommes point la veritable, ni la principale cauſe de cette image, mais il ſeroit trop long de l'expliquer. 2°. Que tant s'en faut que la ſeconde idée qui accompagne cette image ſoit plus diſtincte & plus juſte que l'autre : qu'au contraire elle n'eſt juſte que parce qu'elle reſſemble à la premiere, qui ſert de regle pour la ſeconde. Car enfin il ne faut pas croire, que l'imagination & les ſens mêmes nous repréſentent les objets plus diſtinctement que l'entendement pur ; mais ſeulement qu'ils touchent & qu'ils appliquent davantage l'eſprit. Car les idées des ſens & de l'i-

magination ne ſont diſtinctes, que par la conformité qu'elles ont avec les idées de la pure intellection. L'image d'un quarré, par exemple, que l'imagination trace dans le cerveau, n'eſt juſte & bien faite que par la conformité qu'elle a avec l'idée d'un quarré que nous concevons par pure intellection. C'eſt cette idée qui regle cette image. C'eſt l'eſprit qui conduit l'imagination, & qui l'oblige, pour ainſi dire, de regarder de tems en tems, ſi l'image qu'elle peint eſt une figure de quatre lignes droites & égales, dont les angles ſoient exactement droits : en un mot, ſi ce qu'on imagine eſt ſemblable à ce qu'on conçoit.

Tanto meliora eſſe indico quæ oculis cerno, quanto pro ſui natura viciniora ſunt iis quæ animo intelligo. Aug.

Quis bene ſe inſpiciens non expertus eſt, tanto ſe aliquid intellexiſſe ſanctius, quanto removere atque ſubducere intentionem mentis à corporis ſenſibus potuit. Aug. de immort. animæ c. 10.

Aprés ce que l'on a dit, je ne croi pas qu'on puiſſe douter, que ceux qui aſſurent, que l'eſprit peut ſe former les idées des objets, ne ſe trompent ; puiſqu'ils attribuent à l'eſprit la puiſſance de créer, & même de créer avec ſageſſe & avec ordre, quoiqu'il n'ait aucune connoiſſance de ce qu'il fait : car cela n'eſt pas concevable. Mais la cauſe de leur erreur eſt, que les hommes ne manquent jamais de juger qu'une choſe eſt cauſe de

quelque effet, quand l'un & l'autre ſont joints enſemble, ſuppoſé que la veritable cauſe de cet effet leur ſoit inconnuë. C'eſt pour cela que tout le monde conclut, qu'une boule agitée qui en rencontre une autre, eſt la veritable & la principale cauſe de l'agitation qu'elle lui communique : que la volonté de l'ame eſt la veritable & la principale cauſe du mouvement du bras, & d'autres préjugez ſemblables : parce qu'il arrive toûjours qu'une boule eſt agitée, quand elle eſt rencontrée par une autre qui la choque ; que nos bras ſont remuez preſque toutes les fois que nous le voulons, & que nous ne voyons point ſenſiblement quelle autre choſe pourroit être la cauſe de ces mouvemens.

Mais, lorſqu'un effet ne ſuit pas ſi ſouvent de quelque choſe qui n'en eſt pas la cauſe, il ne laiſſe pas d'y avoir toûjours un fort-grand nombre de perſonnes qui croient que cette choſe eſt la cauſe de l'effet qui arrive, mais tout le monde ne tombe pas dans cette erreur. Il paroît, par exemple, une Comete, & après cette Comete un Prince meurt : des pierres ſont expoſées à la Lune, & elles ſont

mangées des vers : le Soleil eſt joint avec Mars dans la nativité d'un enfant, & il arrive à cet enfant quelque choſe d'extraordinaire. Cela ſuffit à beaucoup de gens pour ſe perſuader, que la Comete, la Lune, la conjonction du Soleil avec Mars ſont les cauſes des effets que l'on vient de marquer, & d'autres mêmes qui leur reſſemblent; & la raiſon pour laquelle tout le monde ne le croit pas, c'eſt qu'on ne voit pas à tous momens que ces effets ſuivent ces choſes.

Mais tous les hommes ayant d'ordinaire les idées des objets preſentes à l'eſprit, dès qu'ils le ſouhaitent, & cela leur arrivant pluſieurs fois le jour; preſque tous concluent que la volonté qui accompagne la production ou plutôt la preſence des idées, en eſt la veritable cauſe : parce qu'ils ne voyent rien dans le même tems à quoi ils la puiſſent attribuer; & qu'ils s'imaginent que les idées ne ſont plus, dès que l'eſprit ne les voit plus, & qu'elles recommencent à exiſter, lorſqu'elles ſe repreſentent à l'eſprit. C'eſt auſſi pour ces raiſons-là que quelques-uns jugent, que les objets de dehors envoyent des images qui

leur reſſemblent, ainſi que nous venons de le dire dans le Chapitre précedent. Car n'étant pas poſſible de voir les objets par eux-mêmes, mais ſeulement par leurs idées, ils jugent que l'objet produit l'idée : parce que, des qu'il eſt préſent, ils le voyent : dès qu'il eſt abſent, ils ne le voyent plus ; & que la préſence de l'objet accompagne preſque toûjours l'idée qui nous le repréſente.

Toutefois, ſi les hommes ne ſe précipitoient point dans leurs jugemens ; de ce que les idées des choſes ſont préſentes à leur eſprit dès qu'ils le veulent, ils devroient ſeulement conclure, que ſelon l'ordre de la nature, leur volonté eſt ordinairement neceſſaire, afin qu'ils ayent ces idées ; mais non pas que la volonté eſt la veritable & la principale cauſe qui les rende préſentes à leur eſprit, & encore moins que la volonté les produiſe de rien, ou de la maniere qu'ils l'expliquent. Ils ne doivent pas non plus conclure, que les objets envoyent des eſpeces qui leur reſſemblent, à cauſe que l'ame ne les apperc it d'ordinaire que lorſqu'ils ſont préſens ; mais ſeulement que l'objet

eſt ordinairement neceſſaire, afin que l'idée ſoit préſente à l'eſprit. Enfin ils ne doivent pas juger, qu'une boule agitée, ſoit la principale & la veritable cauſe du mouvement de la boule qu'elle trouve dans ſon chemin, puiſque la premiere n'a point elle-même la puiſſance de ſe mouvoir. Ils peuvent ſeulement juger que cette rencontre de deux boules, eſt occaſion à l'Auteur du mouvement de la matiere, d'exécuter le decret de ſa volonté, qui eſt la cauſe univerſelle de toutes choſes; en communiquant à l'autre boule une partie du mouvement de la premiere, c'eſt-à-dire, pour parler plus clairement, en voulant que la derniere acquiére vers un même côté, autant de mouvement que la premiere perd de la ſienne: car la * force mouvante des corps ne peut être que la volonté de celui qui les conſerve, comme nous ferons voir ailleurs.

* Voyez le Chap. 3. de la 2. partie de la Methode, & l'Eclairciſſement ſur ce même chap.

CHAPITRE IV.

Que nous ne voyons point les objets par des idées créées avec nous. Que Dieu ne les produit point en nous à chaque moment que nous en avons beſoin.

LA troiſiéme opinion eſt de ceux qui prétendent que toutes les idées ſont innées ou créées avec nous.

Pour reconnoître le peu de vraiſemblance qu'il y a dans cette opinion, il faut ſe repréſenter qu'il y a dans le monde pluſieurs choſes toutes différentes, dont nous avons des idées. Mais pour ne parler que des ſimples figures, il eſt conſtant que le nombre en eſt infini : & même ſi on s'arrête à une ſeule comme à l'ellipſe, on ne peut douter que l'eſprit n'en conçoive un nombre infini de differente eſpece ; lorſqu'il conçoit qu'un des diamétres peut s'allonger à l'infini, l'autre demeurant toûjours le même.

De même la hauteur d'un triangle ſe pouvant augmenter ou diminuer à l'infini, le côté qui ſert de baſe demeurant toûjours le même, on con-

çoit qu'il y en peut avoir un nombre infini de différente eſpece : Et même, ce que je prie que l'on conſidere ici, l'eſprit apperçoit en quelque maniere ce nombre infini, quoi qu'on n'en puiſſe imaginer que très-peu ; & qu'on ne puiſſe en même tems avoir des idées particulieres & diſtinctes de beaucoup de triangles de differente eſpece. Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'eſt que cette idée generale qu'a l'eſprit de ce nombre infini de triangles de differente eſpece prouve aſſez, que ſi l'on ne conçoit point par des idées particulieres tous ces differens triangles ; en un mot, ſi on ne comprend pas l'infini, ce n'eſt pas faute d'idées ; ou que l'infini ne nous ſoit preſent, mais c'eſt ſeulement faute de capacité & d'étenduë d'eſprit. Si un homme s'appliquoit à conſiderer les propriétez de toutes les diverſes eſpeces de triangles, quand même il continueroit éternellement cette ſorte d'étude, il ne manqueroit jamais d'idées nouvelles & particulieres ; mais ſon eſprit ſe laſſeroit inutilement.

Ce que je viens de dire des triangles ſe peut appliquer aux figures de

cinq, de ſix, de cent, de mille, de dix mille côtez, & ainſi à l'infini. Et ſi les côtez d'un triangle, pouvant avoir des rapports infinis les uns avec les autres, ſont des triangles d'une infinité d'eſpeces, il eſt facile de voir que les figures de quatre, de cinq, ou d'un million de côtez, ſont capables de differences encore plus grandes; puiſqu'elles ſont capables d'un plus grand nombre de rapports & de combinaiſons de leurs côtez, que les ſimples triangles.

L'eſprit voit donc toutes ces choſes: Il en a des idées: Il eſt sûr que ces idées ne lui manqueront jamais, quand il employeroit des ſiecles infinis à la conſidération même d'une ſeule figure; & que s'il n'apperçoit pas ces figures infinies tout d'un coup, ou s'il ne comprend pas l'infini, c'eſt ſeulement que ſon étenduë eſt très-limitée. Il a donc un nombre infini d'idées: que dis-je un nombre infini: il a autant de nombres infinis d'idées, qu'il y a de differentes figures; de ſorte que puiſqu'il y a un nombre infini de differentes figures, il faut pour connoître ſeulement les figures, que l'eſprit ait une infinité

de nombres infinis d'idées.

Or je demande s'il eſt vrai-ſemblable, que Dieu ait créé tant de choſes avec l'eſprit de l'homme. Pour moi cela ne me paroît pas ainſi : principalement, puiſque cela ſe peut faire d'une autre maniere très-ſimple & très-facile, comme nous verrons bientôt. Car comme Dieu agit toûjours par les voyes les plus ſimples, il ne paroît pas raiſonnable d'expliquer comment nous connoiſſons les objets, en admettant la création d'une infinité d'êtres, puis qu'on peut reſoudre cette difficulté d'une maniere plus facile & plus naturelle.

Mais, quand même l'eſprit auroit un magazin de toutes les idées qui lui ſont neceſſaires pour voir les objets, il ſeroit néanmoins impoſſible d'expliquer comment l'ame pourroit les choiſir pour ſe les repréſenter, comment, par exemple, il ſe pourroit faire qu'elle apperçût dans l'inſtant même qu'elle ouvre les yeux au milieu d'une campagne, tous ces divers objets, dont elle découvre la grandeur, la figure, la diſtance, & le mouvement. Elle ne pourroit pas même par cette voye appercevoir un

ſeul objet comme le Soleil, lorſqu'il ſeroit preſent aux yeux du corps. Car puiſque l'image que le Soleil imprime dans le cerveau, ne reſſemble point à l'idée que nous en avons, comme on l'a prouvé ailleurs; & même, que l'ame n'apperçoit pas le mouvement que le Soleil produit dans le fond des yeux & dans le cerveau; il n'eſt pas concevable qu'elle pût juſtement deviner, parmi ce nombre infini d'idées qu'elle auroit, laquelle il faudroit qu'elle ſe repreſentât pour imaginer, ou pour voir le Soleil, & le voir de telle ou de telle grandeur determinée. On ne peut donc pas dire que les idées des choſes ſoient créées avec nous, & que cela ſuffit afin que nous voyons les objets qui nous environnent.

On ne peut pas dire auſſi que Dieu en produiſe à tous momens autant de nouvelles que nous appercevons de choſes differentes. Cela eſt aſſez refuté par ce que l'on vient de dire dans ce Chapitre. De plus il eſt neceſſaire qu'en tout tems nous ayons actuellement dans nous-mêmes les idées de toutes choſes, puiſqu'en tout tems nous pouvons vouloir penſer à tou-

tes choſes : ce que nous ne pourrions pas, ſi nous ne les appercevions déja confuſément, c'eſt-à-dire, ſi un nombre infini d'idées n'étoit préſent à notre eſprit ; car enfin on ne peut pas vouloir penſer à des objets dont on n'a aucune idée. De plus il eſt évident que l'idée ou l'objet immediat de notre eſprit, lorſque nous penſons à des eſpaces immenſes, à un cercle en general, à l'Etre indéterminé, n'eſt rien de créé. Car toute réalité créée ne peut être ni infinie ni même generale, tel qu'eſt ce que nous appercevons alors. Mais tout cela ſe verra plus clairement dans la ſuite.

CHAPITRE V.

Que l'eſprit ne voit ni l'eſſence, ni l'éxiſtence des objets, en conſiderant ſes propres perfections. Qu'il n'y a que Dieu qui les voye en cette maniere.

LA quatriéme opinion eſt, que l'eſprit n'a beſoin que de ſoi-même, pour appercevoir les objets ; & qu'il peut, en ſe conſiderant & ſes

propres perfections, découvrir toutes les choſes qui ſont au dehors.

Il eſt certain que l'ame voit dans elle-même, & ſans idées, toutes les ſenſations & toutes les paſſions dont elle eſt actuellement touchée, le plaiſir, la douleur, le froid, la chaleur, les couleurs, les ſons, les odeurs, les ſaveurs, ſon amour, ſa haine, ſa joye, ſa triſteſſe & les autres : parce que toutes les ſenſations & toutes les paſſions de l'ame ne repréſentent rien qui ſoit hors d'elle, qui leur reſſemble, & que ce ne ſont que des modifications dont un eſprit eſt capable ; mais la difficulté eſt de ſçavoir, ſi les idées qui repréſentent quelque choſe qui eſt hors de l'ame, & qui leur reſſemble en quelque façon, comme les idées du Soleil, d'une maiſon, d'un cheval, d'une riviere, &c. ne ſont que des modifications de l'ame : de ſorte que l'eſprit n'ait beſoin que de lui-même, pour ſe repréſenter toutes les choſes qui ſont hors de lui.

Voyez. Des vrayes & des fauſſes idées de M. Arn.

Il y a des perſonnes qui ne font point de difficulté d'aſſurer que l'ame étant faite pour penſer, elle a dans elle-même, je veux dire, en conſiderant ſes propres perfections, tout ce

qu'il faut pour appercevoir les objets ; parce qu'en effet étant plus noble que toutes les choſes qu'elle conçoit diſtinctement, on peut dire qu'elle les contient en quelque ſorte *éminemment*, comme parle l'Ecole, c'eſt-à-dire, d'une maniere plus noble & plus relevée qu'elles ne ſont en elles-mêmes. Ils prétendent que les choſes ſuperieures comprennent en cette ſorte les perfections des inferieures. Ainſi étant les plus nobles des créatures qu'ils connoiſſent, ils ſe flatent d'avoir dans eux-mêmes, d'une maniere ſpirituelle, tout ce qui eſt dans le monde viſible, & de pouvoir, en ſe modifiant diverſement, appercevoir tout ce que l'eſprit humain eſt capable de connoître. En un mot, ils veulent que l'ame ſoit comme un monde intelligible, qui comprend en ſoi tout ce que comprend le monde materiel & ſenſible, & même infiniment davantage.

Mais il me ſemble que c'eſt être bien hardi, que de vouloir ſoûtenir cette penſée. C'eſt, ſi je ne me trompe, la vanité naturelle, l'amour de l'indépendance, & le deſir de reſſembler à celui qui comprend en ſoi tous

V. la Réponſe aux vrayes & aux fauſſes idées, & à une troiſiéme Lettre de M. Arn. dans le 4. vol. de mes réponſes

les êtres qui nous broüille l'eſprit ; & qui nous porte à nous imaginer que nous poſſedons ce que nous n'avons point. *Ne dites pas que vous ſoyez à vous-mêmes votre lumiere*, dit ſaint Auguſtin, car il n'y a que Dieu qui ſoit à lui-même ſa lumiere, & qui puiſſe, en ſe conſiderant, voir tout ce qu'il a produit, & qu'il peut produire.

Dic quia tu tibi lumen non es. Serm. 8. *de verbis Domini.*

Il eſt indubitable qu'il n'y avoit que Dieu ſeul avant que le monde fût créé, & qu'il n'a pû le produire ſans connoiſſance & ſans idée : que par conſequent ces idées que Dieu en a euës ne ſont point differentes de lui-même ; & qu'ainſi toutes les créatures, même les plus materielles & les plus terreſtres, ſont en Dieu, quoique d'une maniere toute ſpirituelle, & que nous ne pouvons comprendre. * Dieu voit donc au dedans de lui-même tous les êtres, en conſiderant ſes propres perfections qui les lui repreſentent. Il connoît encore parfaitement leur éxiſtence, parce que dépendant tous de ſa volonté pour éxiſter, & ne pouvant ignorer ſes propres volontez, il s'enſuit qu'il ne peut ignorer leur éxiſtence : & par

* *Cum eſſentia Dei habeat in ſe quidquid perfectionis habet eſſentia cujuſque rei alterius, & adhuc amplius, Deus in ſeipſo poteſt omnis propria co-*

conſequent Dieu voit en lui-même non ſeulement l'eſſence des choſes, mais auſſi leur éxiſtence.

gnitio ne cognoſcere. Propria enim natura cujuſque conſiſtit, ſecundùm quod per aliquem modum naturam Dei participat. S. Thom. I. P. q. 14. art. 6.

Mais il n'en eſt pas de même des eſprits créez, ils ne peuvent voir dans eux-mêmes ni l'eſſence des choſes, ni leur éxiſtence. Ils n'en peuvent voir l'eſſence dans eux-mêmes, puis qu'étant très-limitez ils ne contiennent pas tous les êtres, comme Dieu que l'on peut appeller l'être univerſel, ou ſimplement *celui qui eſt*, comme il ſe nomme lui-même. Puis donc que l'eſprit humain peut connoître tous les êtres, & des êtres infinis, & qu'il ne les contient pas, c'eſt une preuve certaine qu'il ne voit pas leur eſſence dans lui-même. Car l'eſprit ne voit pas ſeulement tantôt une choſe & tantôt une autre ſucceſſivement, il apperçoit même actuellement l'infini, quoi qu'il ne le comprenne pas, comme nous avons dit dans le Chapitre précedent. De ſorte que n'étant point actuellement infini, ni capable de modifications infinies dans le même temps, il eſt abſolument impoſſible qu'il voye dans lui-même ce qui n'y eſt pas. Il ne voit donc pas l'eſſence des choſes en conſiderant ſes pro-

Exod. 3. 14.

pres perfections, ou en ſe modifiant diverſement.

Il ne voit pas auſſi leur éxiſtence dans lui-même, parce qu'elles ne dépendent point de ſa volonté pour éxiſter, & que les idées de ces choſes peuvent être préſentes à l'eſprit, quoi qu'elles n'exiſtent pas. Car tout le monde peut avoir l'idée d'une montagne d'or dans la nature : Et quoi que l'on s'appuye ſur les rapports de ſes ſens pour juger de l'éxiſtence des objets, neanmoins la raiſon ne nous aſſure point que nous devions toûjours en croire nos ſens, puiſque nous découvrons clairement qu'ils nous trompent. Quand un homme, par exemple, a le ſang fort échauffé, ou ſimplement quand il dort, il voit quelquefois devant ſes yeux des campagnes, des combats, & choſes ſemblables, qui toutefois ne ſont point preſens, & qui ne furent peut-être jamais. Il eſt donc indubitable que ce n'eſt pas en ſoi-même ni par ſoi-même, que l'eſprit voit l'éxiſtence des choſes, mais qu'il dépend en cela de quelqu'autre choſe.

CHAPITRE VI.

Que nous voyons toutes choſes en Dieu.

NOUS avons éxaminé dans les Chapitres précedens quatre différentes manieres, dont l'eſprit peut voir les objets de dehors, leſquelles ne nous paroiſſent pas moins ſemblables. Il ne reſte plus que la cinquiéme, qui paroît ſeule conforme à la raiſon, & la plus propre pour faire connoître la dépendance que les eſprits ont de Dieu dans toutes leurs penſées.

Pour la bien comprendre, il faut ſe ſouvenir de ce qu'on vient de dire dans le Chapitre précedent, qu'il eſt abſolument neceſſaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu'il a créés, puiſqu'autrement il n'auroit pas pû les produire, & qu'ainſi il voit tous ces êtres en conſidérant les perfections qu'il renferme auſquelles ils ont rapport. Il faut de plus ſçavoir que Dieu eſt trés-étroitement uni à nos ames par ſa préſence, de ſorte qu'on peut dire qu'il eſt le lieu des eſprits, de même que les

que nous voyons d'admirable dans la nature, & même ce qui donne la vie, & le mouvement aux animaux. Car ceux qui veulent abſolument des formes ſubſtantielles, des facultez, & des ames dans les animaux, differentes de leur ſang & des organes de leurs corps, pour faire toutes leurs fonctions, veulent en même tems que Dieu manque d'intelligence, ou qu'il ne puiſſe pas faire ces choſes admirables avec l'étenduë toute ſeule. Ils meſurent la puiſſance de Dieu, & ſa ſouveraine ſageſſe par la petiteſſe de leur eſprit. Puis donc que Dieu peut faire voir aux eſprits toutes choſes, en voulant ſimplement qu'ils voient ce qui eſt au milieu d'eux-mêmes, c'eſt-à-dire, ce qu'il y a dans lui-même qui a rapport à ces choſes & qui les repréſente, il n'y a pas d'apparence qu'il le faſſe autrement; & qu'il produiſe pour cela autant d'infinitez de nombres infinis d'idées, qu'il y a d'eſprits créez.

Mais il faut bien remarquer qu'on ne peut pas conclure que les eſprits voyent l'eſſence de Dieu, de ce qu'ils voyent toutes choſes en Dieu de cette maniere. L'eſſence de Dieu c'eſt ſon

être abſolu, & les eſprits ne voyent point la ſubſtance divine priſe abſolument, mais ſeulement en tant que relative aux créatures, ou participables par elles. Ce qu'ils voyent en Dieu eſt très-imparfait, & Dieu eſt très-parfait. Ils voyent de la matiere diviſible, figurée, &c. & en Dieu il n'y a rien qui ſoit diviſible ou figuré : car Dieu eſt tout être, parce qu'il eſt infini, & qu'il comprend tout ; mais il n'eſt aucun être en particulier. Cependant ce que nous voyons n'eſt qu'un ou pluſieurs êtres en particulier ; & nous ne comprenons point cette ſimplicité parfaite de Dieu qui renferme tous les êtres. Outre qu'on peut dire, qu'on ne voit pas tant les idées des choſes, que les choſes mêmes que les idées repréſentent : car lors qu'on voit un quarré, par exemple, on ne dit pas que l'on voit l'idée de ce quarré, qui eſt unie à l'eſprit, mais ſeulement le quarré qui eſt au dehors.

La ſeconde raiſon qui peut faire penſer, que nous voyons tous les êtres à cauſe que Dieu veut, que ce qui eſt en lui qui les repréſente nous ſoit découvert ; & non point parce que

nous avons autant d'idées créées avec nous, que nous pouvons voir de choſes, c'eſt que cela met les eſprits créez dans une entiere dépendance de Dieu, & la plus grande qui puiſſe être. Car cela étant ainſi, non ſeulement nous ne ſçaurions rien voir, que Dieu ne veüille bien que nous le voyons, mais nous ne ſçaurions rien voir que Dieu même ne nous le faſſe voir. *Non ſumus ſufficientes cogitare aliquid à nobis, tamquam ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt.* 2. ad Cor. 3. 5. C'eſt Dieu même qui éclaire les Philoſophes dans les connoiſſances que les hommes ingrats appellent naturelles, quoi qu'elles ne leur viennent que du Ciel: *Deus enim illis manifeſtavit.* Rom. 1. 19. C'eſt lui qui eſt proprement la lumiere de l'eſprit, & le Pere des lumieres. *Pater luminum:* c'eſt lui qui Jac. 1. 17. enſeigne la ſcience aux hommes: *Qui docet hominem ſcientiam.* Ps. 93. 10. En un mot, c'eſt la veritable lumiere qui éclaire tous ceux qui viennent en ce monde: *Lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Joan. 1. 9.

Car enfin il eſt aſſez difficile de comprendre diſtinctement la dépendance que nos eſprits ont de Dieu

dans toutes leurs actions particulieres, ſuppoſé qu'ils ayent tout ce que nous connoiſſons diſtinctement leur être neceſſaire pour agir, ou toutes les idées des choſes préſentes à leur eſprit. Et ce mot general & confus de concours, par lequel on prétend expliquer la dépendance que les créatures ont de Dieu, ne réveille dans un eſprit attentif aucune idée diſtincte; & cependant il eſt bon que les hommes ſçachent très-diſtinctement, comment ils ne peuvent rien ſans Dieu.

Mais la plus forte de toutes les raiſons, c'eſt la maniere dont l'eſprit apperçoit toutes choſes. Il eſt conſtant, & tout le monde le ſçait par expérience, que lorſque nous voulons penſer à quelque choſe en particulier, nous jettons d'abord la vûë ſur tous les êtres, & nous nous appliquons enſuite à la conſideration de l'objet auquel nous ſouhaitons de penſer. Or il eſt indubitable que nous ne ſçaurions deſirer de voir un objet particulier, que nous ne le voyions déja, quoique confuſément & en general : de ſorte que pouvant deſirer de voir tous les êtres, tantôt l'un & tantôt l'autre, il eſt

certain que tous les êtres ſont préſens à notre eſprit ; & il ſemble que tous les êtres ne puiſſent être préſens à notre eſprit, que parce que Dieu lui eſt préſent, c'eſt-à-dire, celui qui renferme toutes choſes dans la ſimplicité de ſon être.

Il ſemble même que l'eſprit ne ſeroit pas capable de ſe repréſenter des idées univerſelles de genre d'eſpece, &c. s'il ne voyoit tous les êtres renfermez en un. Car toute créature étant un être particulier, on ne peut pas dire qu'on voye quelque choſe de créé, lorſqu'on voit, par exemple, un triangle en general. Enfin je ne croi pas qu'on puiſſe bien rendre raiſon de la maniere dont l'eſprit connoît pluſieurs veritez abſtraites & generales, que par la préſence de celui qui peut éclairer l'eſprit en une infinité de façons differentes.

Enfin la preuve * de l'éxiſtence de Dieu la plus belle, la plus relevée, la plus ſolide, & la premiere, ou celle qui ſuppoſe le moins de choſes, c'eſt l'idée que nous avons de l'infini. Car il eſt conſtant que l'eſprit apperçoit l'infini, quoi qu'il ne le comprenne pas ; & qu'il a une idée

* On trouvera cette preuve expliquée au long dans le livre ſuivant, ch. XI.

très-diſtincte de Dieu, qu'il ne peut avoir que par l'union qu'il a avec lui; puiſqu'on ne peut pas concevoir, que l'idée d'un être infiniment parfait, qui eſt celle que nous avons de Dieu, ſoit quelque choſe de créé.

Mais non ſeulement l'eſprit a l'idée de l'infini, il l'a même avant celle du fini. Car nous concevons l'être infini, de cela ſeul que nous concevons l'être, ſans penſer s'il eſt fini ou infini. Mais afin que nous concevions un être fini, il faut neceſſairement retrancher quelque choſe de cette notion generale de l'être, laquelle par conſequent doit préceder. Ainſi l'eſprit n'apperçoit aucune choſe que dans l'idée qu'il a de l'infini: & tant s'en faut que cette idée ſoit formée de l'aſſemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le penſent les Philoſophes; qu'au contraire toutes ces idées particulieres ne ſont que des participations de l'idée generale de l'infini: de même que Dieu ne tient pas ſon être des créatures, mais toutes les créatures ne ſont que des participations imparfaites de l'être d'vin.

Voici une preuve, qui ſera peut-

être une demonſtration pour ceux qui ſont accoûtumez aux raiſonnemens abſtraits. Il eſt certain que les idées ſont efficaces, puiſqu'elles agiſſent dans l'eſprit, & qu'elles l'éclairent, puis qu'elles le rendent heureux ou malheureux par les perceptions agréables ou déſagréables, dont elles l'affectent. Or rien ne peut agir immediatement dans l'eſprit, s'il ne lui eſt ſuperieur : rien ne le peut que Dieu ſeul. Car il n'y a que l'Auteur de notre être qui en puiſſe changer les modifications. Donc il eſt neceſſaire que toutes nos idées ſe trouvent dans la ſubſtance efficace de la Divinité, qui ſeule n'eſt intelligible ou capable de nous éclairer, que parce qu'elle ſeule peut affecter les intelligences. *Inſinuavit nobis Chriſtus*, dit * S. Auguſtin, *animam humanam & mentem rationalem non vegetari, non beatificari, NON ILLUMINARI NISI AB IPSA SUBSTANTIA DEI.* * In Joan. Tract. 23.

Enfin il n'eſt pas poſſible que Dieu ait d'autre fin principale de ſes actions que lui-même ; c'eſt une notion commune à tout homme capable de quelque reflexion ; & l'Ecriture Sainte

ne nous permet pas de douter, que Dieu n'ait fait toutes choſes pour lui. Il eſt donc neceſſaire que non ſeulement notre amour naturel, je veux dire, le mouvement qu'il produit dans notre eſprit, tende vers lui ; mais encore que la connoiſſance & que la lumiere qu'il lui donne nous faſſe connoître quelque choſe qui ſoit en lui ; car tout ce qui vient de Dieu ne peut être que pour Dieu. Si Dieu faiſoit un eſprit, & lui donnoit pour idée ou pour l'objet immediat de ſa connoiſſance le Soleil, Dieu feroit, ce ſemble, cet eſprit & l'idée de cet eſprit pour le Soleil & non pas pour lui.

Dieu ne peut donc faire un eſprit pour connoître ſes ouvrages, ſi ce n'eſt que cet eſprit voye en quelque façon Dieu en voyant ſes ouvrages. De ſorte que l'on peut dire, que ſi nous ne voyions Dieu en quelque maniere, nous ne verrions aucune choſe ; de même que ſi nous n'aimions Dieu, je veux dire, ſi Dieu n'imprimoit ſans ceſſe en nous l'amour du bien en general, nous n'aimerions aucune choſe. Car cet amour étant notre volonté, nous ne pouvons rien aimer, ni rien vouloir ſans lui ; puiſ-

L. 2. chap. 1.

que nous ne pouvons aimer des biens particuliers, qu'en determinant vers ces biens le mouvement d'amour que Dieu nous donne pour lui. Ainſi comme nous n'aimons aucune choſe que par l'amour neceſſaire que nous avons pour Dieu, nous ne voyons aucune choſe que par la connoiſſance naturelle que nous avons de Dieu : & toutes les idées particulieres que nous avons des créatures, ne ſont que des limitations de l'idée du Créateur, comme tous les mouvemens de la volonté pour les créatures ne ſont que des determinations du mouvement pour le Créateur.

Je ne croi pas qu'il y ait de Theologiens, qui ne tombent d'accord que les impies aiment Dieu de cet amour naturel dont je parle : Et S. Auguſtin & quelques Peres autres aſſurent comme une choſe indubitable, que les impies voyent dans Dieu les regles des mœurs, & les veritez éternelles. De ſorte que l'opinion que j'explique ne doit faire peine à perſonne. Voici comme parle ſaint Auguſtin : * *Ab illa incommutabilis luce veritatis etiam impius, dum ab ea avertitur, quodammodo tangitur, Hinc eſt quod*

* Voyez la Préface des Entretiens ſur la Metaphyſique.

1e Réponſe aux vrayes & fauſſes idées ch. 7. & 11. & 14. de Trin. Ch. 15.

etiam impii cogitant æternitatem, & multa rectè reprehendunt, rectéque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, niſi in quibus vident, quemadmodum quiſque vivere debeat, etiamſi nec ipſi eodem modo vivant? Ubi autem eas vident? Neque enim in ſua natura. Nam cùm proculdubio mente iſta videantur, eorumque mentes conſtet eſſe mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quiſquis in eis & hoc videre potuerit.... ubinam ergo ſunt iſtæ regulæ ſcriptæ, niſi in libro lucis illius, quæ veritas dicitur, unde lex omnis juſta deſcribitur.... in qua videt quid operandum ſit, etiam qui operatur injuſtitiam, & ipſe eſt qui ab illa luce avertitur à quæ tamen tangitur.

Il y a dans ſaint Auguſtin une infinité de paſſages ſemblables à celuici, par leſquels il prouve que nous voyons Dieu dès cette vie, par la connoiſſance que nous avons des veritez éternelles. La verité eſt increée, immuable, immenſe, éternelle au deſſus de toutes choſes. Elle eſt vraie par elle-même. Elle ne tient ſa perfection d'aucune choſe. Elle rend les créatures plus parfaites, & tous les

eſprits cherchent naturellement à la connoître. Il n'y a rien qui puiſſe avoir toutes ces perfections que Dieu. Donc la verité eſt Dieu. Nous voyons de ces veritez immuables & éternelles. Donc nous voyons Dieu. Ce ſont là les raiſons de ſaint Auguſtin, les nôtres en ſont un peu differentes ; & nous ne voulons point nous ſervir injuſtement de l'autorité d'un ſi grand homme pour appuyer notre ſentiment.

Nous penſons donc que les veritez, même celles qui ſont éternelles, comme que deux fois deux ſont quatre, ne ſont pas ſeulement des êtres abſolus, tant s'en faut que nous croyons qu'elles ſoient Dieu même. Car il eſt viſible que cette verité ne conſiſte que dans un rapport d'égalité, qui eſt entre deux fois deux & quatre. Ainſi nous ne diſons pas que nous voyons Dieu en voyant les veritez, comme le dit ſaint Auguſtin, mais en voyant les *idées* de ces veritez : car les idées ſont réelles, mais l'égalité entre les idées, qui eſt la verité, n'eſt rien de réel. Quand, par exemple, on dit que du drap que l'on meſure a trois aunes, le drap & les aunes ſont réel-

les. Mais l'égalité entre trois aunes & le drap n'eſt point un être réel : ce n'eſt qu'un rapport qui ſe trouve entre les trois aunes & le drap. Lors qu'on dit que deux fois deux ſont quatre, les idées des nombres ſont réelles : mais l'égalité qui eſt entre eux n'eſt qu'un rapport. Ainſi ſelon notre ſentiment nous voyons Dieu, lorſque nous voyons des veritez éternelles, non que ces veritez ſoient Dieu, mais parce que les idées dont ces veritez dépendent ſont en Dieu : peut-être même que ſaint Auguſtin l'a entendu ainſi. Nous croyons auſſi que l'on connoît en Dieu les choſes changeantes & corruptibles, quoique ſaint Auguſtin ne parle que des choſes immuables & incorruptibles : parce qu'il n'eſt pas neceſſaire pour cela, de mettre quelque imperfection en Dieu ; puiſqu'il ſuffit, comme nous avons déja dit, que Dieu nous faſſe voir ce qu'il y a dans lui qui a rapport à ces choſes.

Mais quoique je diſe que nous voyons en Dieu les choſes materielles & ſenſibles, il faut bien prendre garde que je ne dis pas, que nous en ayions en Dieu les ſentimens, mais

ſeulement que c'eſt Dieu qui agit en nous; car Dieu connoît bien les choſes ſenſibles, mais il ne les ſent pas. Lorſque nous appercevons quelque choſe de ſenſible, il ſe trouve dans notre perception, *ſentiment* & *idée* pure. Le ſentiment eſt une modification de notre ame, & c'eſt Dieu qui la cauſe en nous: & il la peut cauſer quoi qu'il ne l'ait pas, parce qu'il voit dans l'idée qu'il a de notre ame, qu'elle en eſt capable. Pour l'idée qui ſe trouve jointe avec le ſentiment, elle eſt en Dieu, & nous la voyons, parce qu'il lui plaît de nous la découvrir: & Dieu joint la ſenſation à l'idée, lorſque les objets ſont préſens, afin que nous le croyions ainſi, & que nous entrions dans les ſentimens & dans les paſſions que nous devons avoir par rapport à eux.

Nous croyons enfin que tous les eſprits voyent les loix éternelles auſſi-bien que les autres choſes en Dieu, mais avec quelque difference. Ils connoiſſent l'ordre & les veritez éternelles, & même les êtres que Dieu a faits ſelon ces veritez ou ſelon l'ordre, par l'union que ces eſprits ont neceſſairement avec le Verbe, ou la

ſageſſe de Dieu qui les éclaire, comme on vient de l'expliquer. Mais, c'eſt par l'impreſſion qu'ils reçoivent ſans ceſſe de la volonté de Dieu, lequel les porte vers lui, & tâche, pour ainſi dire, de rendre leur volonté entierement ſemblable à la ſienne, qu'ils connoiſſent que l'ordre immuable eſt leur loi indiſpenſable, ordre qui comprend ainſi toutes les loix éternelles : comme, qu'il faut aimer le bien, & fuïr le mal : qu'il faut aimer la juſtice plus que toutes les richeſſes : qu'il vaut mieux obéïr à Dieu que de commander aux hommes, & une infinité d'autres loix naturelles. Car la connoiſſance de toutes ces loix, ou de l'obligation qu'ils ont de ſe conformer à l'ordre immuable, n'eſt pas differente de la connoiſſance de cette impreſſion, qu'ils ſentent toûjours en eux-mêmes, quoi qu'ils ne la ſuivent pas toûjours par le choix libre de leur volonté ; & qu'ils ſçavent être commune à tous les eſprits, quoi qu'elle ne ſoit pas également forte dans tous les eſprits.

C'eſt par cette dépendance, par ce rapport, par cette union de notre

eſprit au Verbe de Dieu, & de notre volonté à ſon amour, que nous ſommes faits à l'image & à la reſſemblance de Dieu : Et quoique cette image ſoit beaucoup effacée par le peché, cependant il eſt neceſſaire qu'elle ſubſiſte autant que nous. Mais ſi nous portons l'image du Verbe humilié ſur la terre, & ſi nous ſuivons les mouvemens du Saint Eſprit, cette image primitive de notre premiere création, cette union de notre eſprit au Verbe du Pere, & à l'amour du Pere & du Fils ſera rétablie & renduë ineffaçable. Nous ſerons ſemblables à Dieu, ſi nous ſommes ſemblables à l'Homme-Dieu. Enfin Dieu ſera tout en nous, & nous tout en Dieu, d'une maniere bien plus parfaite, que celle par laquelle il eſt neceſſaire, afin que nous ſubſiſtions, que nous ſoyons en lui, & qu'il ſoit en nous.

Voilà quelques raiſons qui peuvent faire croire, que les eſprits apperçoivent toutes choſes par la préſence intime de celui qui comprend tout dans la ſimplicité de ſon être. Chacun en jugera ſelon la conviction intérieure qu'il en recevra, après y avoir

Voyez les Eclairciſſemens. La ré-

ponſe au livre des vrayes & fauſſes idées. La 1. Lettre contre la défenſe oppoſée à cette Réponſe : les deux premiers Entretiens ſur la Metaphyſique. La Réponſe à M. Regis, & ſur tout ma Réponſe à une 3. Lettre de M. Arnaud. Vous trouverez peut-être là mon ſentiment plus clairement démontré.

ſerieuſement penſé. Mais on croît qu'il n'y a aucune vrai-ſemblance dans toutes les autres manieres d'expliquer ces choſes, & que cette derniere paroîtra plus que vrai-ſemblable. Ainſi nos ames dépendent de Dieu en toutes façons. Car de même que c'eſt lui qui leur fait ſentir la douleur, le plaiſir, & toutes les autres ſenſations, par l'union naturelle qu'il a miſe entre elles & nos corps, qui n'eſt autre que ſon decret & ſa volonté generale : Ainſi c'eſt lui qui par l'union naturelle qu'il a miſe auſſi entre la volonté de l'homme, & la repréſentation des idées que renferme l'immenſité de l'être Divin, leur fait connoître tout ce qu'elles connoiſſent, & cette union naturelle n'eſt auſſi que ſa volonté generale. De ſorte qu'il n'y a que lui qui nous puiſſe éclairer, en nous repréſentant toutes choſes ; de même qu'il n'y a que lui qui nous puiſſe rendre heureux, en nous faiſant goûter toutes ſortes de plaiſirs.

Demeurons donc dans ce ſentiment, que Dieu eſt le monde intelligible, ou le lieu des eſprits, de même que le monde matériel eſt le lieu des

corps. Que c'eſt de ſa puiſſance qu'ils reçoivent toutes leurs modifications: que c'eſt dans ſa ſageſſe qu'ils trouvent toutes leurs idées : & que c'eſt par ſon amour qu'ils ſont agitez de tous leurs mouvemens reglez;& parce que ſa puiſſance & ſon amour ne ſont que lui, croyons avec S. Paul, qu'il n'eſt pas loin de chacun de nous, & que c'eſt en lui que nous avons la vie, le mouvement, & l'être. *Non longe eſt ab unoquoque nóſtrum in ipſo enim vivimus, movemur, & ſumus.* Act. Ap. c. 17. 28.

CHAPITRE VII.

I. *Quatre differentes manieres de voir les choſes.* II. *Comment on connoît Dieu.* III. *Comment on connoît les corps.* IV. *Comment on connoît ſon ame.* V. *Comment on connoît les ames des autres hommes & les purs eſprits.*

AFIN d'abreger & d'éclaircir le ſentiment que je viens d'établir touchant la maniere dont l'eſprit apperçoit tous les différens objets de ſes connoiſſances ; il eſt neceſſaire que je diſtingue en lui quatre manieres de connoître.

I. *Quatre manieres de voir les choſes.*

La premiere, eſt de connoître les choſes par elles-mêmes.

La ſeconde, de les connoître par leurs idées, c'eſt-à-dire, comme je l'entens ici, par quelque choſe qui ſoit different d'elles.

La troiſiéme, de les connoître par *conſcience*, ou par ſentiment interieur.

La quatriéme, de les connoître par conjecture.

On connoît les choſes par elles-mêmes & ſans idées, lorſqu'elles ſont intelligibles par elles-mêmes, c'eſt-à-dire, lorſqu'elles peuvent agir ſur l'eſprit, & par-là ſe découvrir à lui. Car l'entendement eſt une faculté de l'ame purement paſſive; & l'activité ne ſe trouve que dans la volonté. Ses deſirs mêmes ne ſont point les cauſes veritables des idées, elles ne ſont que les cauſes occaſionnelles ou naturelles de leur préſence, en conſequence des loix naturelles de l'union de notre ame avec la Raiſon univerſelle, ainſi que je l'expliquerai ailleurs. On connoît les choſes par leurs idées, lorſqu'elles ne ſont point intelligibles par elles-mêmes, ſoit parce qu'elles ſont corporelles, ſoit parce qu'elles

ne peuvent affecter l'esprit ou se découvrir à lui. On connoît par conscience toutes les choses qui ne sont point distinguées de soi. Enfin on connoît par conjecture les choses qui sont differentes de soi, & de celles que l'on connoît en elles-mêmes & par des idées, comme lorsqu'on pense que certaines choses sont semblables à quelques autres que l'on connoît.

11. *Comment on connoît Dieu.*

Il n'y a que Dieu que l'on connoisse par lui-même : car encore qu'il y ait d'autres êtres spirituels que lui, & qui semblent être intelligibles par leur nature, il n'y a que lui seul qui puisse agir dans l'esprit, & se découvrir à lui. Il n'y a que Dieu que nous voyïons d'une vûë immédiate & directe. Il n'y a que lui qui puisse éclairer l'esprit par sa propre substance. Enfin dans cette vie ce n'est que par l'union que nous avons avec lui, que nous sommes capables de connoître ce que nous connoissons, ainsi que nous avons expliqué dans le Chapitre précedent : car c'est notre seul Maître, qui préside à notre esprit, selon saint Augustin, sans l'entremise d'aucune créature.

Humanis mentibus nulla interposita natura præsidet. Aug. l. de vera relig. c. 55.

On ne peut concevoir que quel-

que choſe de créé puiſſe repréſenter l'infini ; que l'être ſans reſtriction, l'être immenſe, l'être univerſel puiſſe être apperçû par une idée, c'eſt-à-dire, par un être particulier, par un être different de l'être univerſel & infini. Mais pour les êtres particuliers, il n'eſt pas difficile de concevoir qu'ils puiſſent être repréſentez par l'être infini qui les renferme dans ſa ſubſtance très-efficace, & par conſequent trés-intelligible. Ainſi il eſt neceſſaire de dire, que l'on connoît Dieu par lui-même, quoique la connoiſſance que l'on en a en cette vie ſoit très-imparfaite ; & que l'on connoît les choſes corporelles par leurs idées, c'eſt-à-dire, en Dieu, puiſqu'il n'y a que Dieu qui renferme le monde intelligible, où ſe trouvent les idées de toutes choſes.

Mais encore que l'on puiſſe voir toutes choſes en Dieu, il ne s'enſuit pas qu'on les y voye toutes : On ne voit en Dieu que les choſes dont on a des idées, & il y a des choſes que l'on voit ſans idées, ou qu'on ne connoît que par ſentiment.

III. *Comment on* Toutes les choſes qui ſont en ce

monde, dont nous ayions quelque connoissance, sont des corps ou des esprits : propriétez de corps, propriétez d'esprits. On ne peut douter que l'on ne voye les corps avec leurs propriétez par leurs idées ; parce que n'étant pas intelligibles par eux-mêmes, nous ne les pouvons voir que dans l'être, qui les renferme d'une maniere intelligible. Ainsi, c'est en Dieu, & par leurs idées, que nous voyons les corps avec leurs propriétez ; & c'est pour cela que la connoissance que nous en avons est très-parfaite : je veux dire, que l'idée que nous avons de l'étenduë suffit pour nous faire connoître toutes les propriétez dont l'étenduë est capable ; & que nous ne pouvons desirer d'avoir une idée plus distincte & plus feconde de l'étenduë, des figures & des mouvemens que celle que Dieu nous en donne. *connoît les corps.*

Comme les idées des choses qui sont en Dieu, renferment toutes leurs propriétez, qui en voit les idées, en peut voir successivement toutes les propriétez : car lorsqu'on voit les choses comme elles sont en Dieu, on les voit toûjours d'une maniere très-

parfaite : & elle ſeroit infiniment parfaite, ſi l'eſprit qui les y voit étoit infini. Ce qui manque à la connoiſſance que nous avons de l'étenduë, des figures, & des mouvemens, n'eſt point un défaut de l'idée qui la repréſente, mais de notre eſprit qui la conſidere.

IV. *Comment on connoît ſon ame.*

Il n'en eſt pas de même de l'ame, nous ne la connoiſſons point par ſon idée : nous ne la voïons point en Dieu : nous ne la connoiſſons que par *conſcience* ; & c'eſt pour cela que la connoiſſance que nous en avons eſt imparfaite. Nous ne ſçavons de notre ame que ce que nous ſentons ſe paſſer en nous. Si nous n'avions jamais ſenti de douleur, de chaleur, de lumiere, &c. nous ne pourrions ſçavoir ſi notre ame en ſeroit capable, parce que nous ne la connoiſſons point par ſon idée. Mais ſi nous voyions en Dieu l'idée qui répond à notre ame, nous connoîtrions en même tems, ou nous pourrions connoître toutes les propriétez dont elle eſt capable : comme nous connoiſſons ou nous pouvons connoître toutes les propriétez dont l'étenduë eſt capable : parce que nous connoiſſons l'étenduë par ſon idée.

Il eſt vrai que nous connoiſſons aſſez par notre conſcience, ou par le ſentiment interieur que nous avons de nous-mêmes, que notre ame eſt quelque choſe de grand : Mais il ſe peut faire que ce que nous en connoiſſons ne ſoit preſque rien de ce qu'elle eſt en elle-même. Si on ne connoiſſoit de la matiere que vingt ou trente figures dont elle auroit été modifiée, certainement on n'en connoîtroit preſque rien, en comparaiſon de ce que l'on en peut connoître par l'idée qui la repréſente. Il ne ſuffit donc pas pour connoître parfaitement l'ame, de ſçavoir ce que nous en ſçavons par le ſeul ſentiment interieur ; puiſque la conſcience que nous avons de nous-même ne nous montre peut-être que la moindre partie de notre être.

On peut conclure de ce que nous venons de dire, qu'encore que nous connoiſſions plus diſtinctement l'éxiſtence de notre ame que l'éxiſtence de notre corps, & de ceux qui nous environnent ; cependant nous n'avons pas une connoiſſance ſi parfaite de la nature de l'ame que de la nature des corps : & cela peut ſervir à accorder

Voyez les Eclairciſſemens.

les differens ſentimens de ceux qui diſent, qu'il n'y a rien qu'on connoiſſe mieux que l'ame, & de ceux qui aſſurent qu'il n'y a rien qu'ils connoiſſent moins.

Cela peut auſſi ſervir à prouver que les idées, qui nous repréſentent quelque choſe hors de nous, ne ſont point des modifications de notre ame. Car ſi l'ame voyoit toutes choſes en conſidérant ſes propres modifications, elle devroit connoître plus clairement ſon eſſence ou ſa nature que celle des corps, & toutes les ſenſations ou modifications dont elle eſt capable, que les figures ou modifications dont les corps ſont capables. Cependant elle ne connoît point qu'elle ſoit capable d'une telle ſenſation par la vûë qu'elle a d'elle-même en conſultant ſon idée, mais ſeulement par expérience : au lieu qu'elle connoît que l'étenduë eſt capable d'un nombre infini de figures par l'idée qu'elle a de l'étenduë. Il y a même de certaines ſenſations, comme les couleurs & les ſons, que la plûpart des hommes ne peuvent reconnoître, ſi elles ſont ou ne ſont pas des modifications de l'ame ; & il n'y a point de figures

que

que tous les hommes, par l'idée qu'ils ont de l'étenduë, ne reconnoiſſent être des modifications des corps.

Ce que je viens de dire fait auſſi voir la raiſon pour laquelle on ne peut pas donner de définition, qui faſſe connoître les modifications de l'ame : car puiſqu'on ne connoît ni l'ame, ni ſes modifications par des idées, mais ſeulement par des ſentimens, & que tels ſentimens, de plaiſir, par exemple, de douleur, de chaleur, &c. ne ſont point attachez aux mots ; il eſt clair que ſi quelqu'un n'avoit jamais vû de couleur, ni ſenti de chaleur, on ne pourroit lui faire connoître ces ſenſations par toutes les définitions qu'on lui en donneroit. Or les hommes n'ayant leurs ſentimens qu'à cauſe du corps, & leur corps n'étant pas diſpoſé en tous de la même maniere, il arrive ſouvent que les mots ſont équivoques ; que ceux dont on ſe ſert pour exprimer les modifications de ſon ame ſignifient tout le contraire de ce qu'on prétend, & que ſouvent on fait penſer à l'amertume, par exemple, lorſqu'on croit faire penſer à la douceur.

Encore que nous n'ayons pas une

entiere connoiſſance de notre ame, celle que nous en avons par conſcience ou ſentiment intérieur, ſuffit pour en démontrer l'immortalité, la ſpiritualité, la liberté, & quelques autres attributs qu'il eſt neceſſaire que nous ſçachions : & c'eſt apparemment pour cela que Dieu ne nous la fait point connoître par ſon idée, comme il nous fait connoître les corps. La connoiſſance que nous avons de notre ame par conſcience eſt imparfaite, il eſt vrai, mais elle n'eſt point fauſſe. La connoiſſance au contraire, que nous avons des corps par ſentiment ou par conſcience, ſi on peut appeller conſcience le ſentiment confus que nous avons de ce qui ſe paſſe dans notre corps, n'eſt pas ſeulement imparfaite, mais elle eſt fauſſe. Il nous falloit donc une idée des corps pour corriger les ſentimens que nous en avons : Mais nous n'avons point beſoin de l'idée de notre ame, puiſque la conſcience que nous en avons ne nous engage point dans l'erreur, & que pour ne nous point tromper dans ſa connoiſſance, il ſuffit de ne la point confondre avec le corps ; ce que nous pouvons faire par la raiſon ; puiſque

l'idée que nous avons du corps nous découvre que les modalitez dont il eſt capable ſont bien differentes de celles que nous ſentons. Enfin, ſi nous avions une idée de l'ame auſſi claire que celle que nous avons du corps, cette idée nous l'eût trop fait conſiderer comme ſeparée de lui. Ainſi elle eût diminué l'union de notre ame avec notre corps, en nous empêchant de la regarder comme répanduë dans tous nos membres, ce que je n'explique pas davantage.

V. *Comment on connoît l'ame des autres hommes.*

De tous les objets de notre connoiſſance, il ne nous reſte plus que les ames des autres hommes, & que les pures intelligences; & il eſt manifeſte que nous ne les connoiſſons que par conjecture. Nous ne les connoiſſons preſentement ni en elles-mêmes, ni par leurs idées; & comme elles ſont differentes de nous, il n'eſt pas poſſible que nous les connoiſſions par conſcience. Nous conjecturons que les ames des autres hommes ſont de même eſpece que la nôtre. Ce que nous ſentons en nous-mêmes, nous prétendons qu'ils le ſentent; & même lorſque ces ſentimens n'ont point de rapport au corps, nous ſommes

aſſurez que nous ne nous trompons point : parce que nous voyons en Dieu certaines idées & certaines loix immuables, ſelon leſquelles nous ſçavons avec certitude, que Dieu agit également dans tous les eſprits.

Je ſçai que deux fois deux ſont quatre, qu'il vaut mieux être juſte que d'être riche, & je ne me trompe point de croire que les autres connoiſſent ces veritez auſſi-bien que moi. J'aime le bien & le plaiſir, je hai le mal & la douleur, je veux être heureux, & je ne me trompe point de croire, que les hommes, les Anges, & les démons mêmes ont ces inclinations. Je ſçai même que Dieu ne fera jamais d'eſprits qui ne déſirent d'être heureux, ou qui puiſſent déſirer d'être malheureux. Mais je le ſçai avec évidence & certitude, parce que c'eſt Dieu qui me l'apprend : car quel autre que Dieu pourroit me faire connoître les deſſeins & les volontez de Dieu ? Mais lorſque le corps a quelque part à ce qui ſe paſſe en moi, je me trompe preſque toûjours, ſi je juge des autres par moi-même. Je ſens de la chaleur ; je vois une telle grandeur, une telle couleur ; je goûte une telle ou

telle ſaveur à l'approche de certains corps : je me trompe, ſi je juge des autres par moi-même. Je ſuis ſujet à certaines paſſions, j'ai de l'amitié ou de l'averſion pour telles ou telles choſes ; & je juge que les autres me reſſemblent : ma conjecture eſt ſouvent fauſſe. Ainſi la connoiſſance que nous avons des autres hommes eſt fort ſujette à l'erreur, ſi nous n'en jugeons que par les ſentimens que nous avons de nous-mêmes.

S'il y a quelques êtres differens de Dieu, de nous-mêmes, des corps & des purs eſprits, cela nous eſt inconnu. Nous avons de la peine à nous perſuader qu'il y en ait : & après avoir éxaminé les raiſons de certains Philoſophes qui prétendent le contraire, nous les avons trouvées fauſſes ; ce qui nous a confirmé dans le ſentiment que nous avions, qu'étant tous hommes de même nature, nous avions tous les mêmes idées ; parce que nous avons tous beſoin de connoître les mêmes choſes.

CHAPITRE VIII.

I. *La preſence intime de l'idée vague de l'être en général eſt la cauſe de toutes les abſtractions déréglées de l'eſprit & de la plûpart des chimeres de la Philoſophie ordinaire, qui empêchent beaucoup de Philoſophes de reconnoître la ſolidité des vrais principes de Phyſique.* II. *Exemple touchant l'eſſence de la matiere.*

CETTE preſence claire, intime, neceſſaire de Dieu; je veux dire, de l'être ſans reſtriction particuliere de l'être infini, de l'être en général à l'eſprit de l'homme, agit ſur lui plus fortement que la preſence de tous les objets finis. Il eſt impoſſible qu'il ſe défaſſe entierement de cette idée générale de l'être, parce qu'il ne peut ſubſiſter hors de Dieu. Peut-être pourroit-on dire qu'il s'en peut éloigner, à cauſe qu'il peut penſer à des êtres particuliers : mais on ſe tromperoit. Car quand l'eſprit conſidere quelque être en particulier, ce n'eſt pas tant qu'il s'éloigne de Dieu,

que c'eſt plutôt qu'il s'approche, s'il eſt permis de parler ainſi, de quelqu'une de ſes perfections repreſentative de cet être, en s'éloignant de toutes les autres. Toutefois il s'en éloigne de telle maniere, qu'il ne les perd point entierement de vûë, & qu'il eſt preſque toûjours en état de les aller chercher & de s'en approcher. Elles ſont toûjours preſentes à l'eſprit, mais l'eſprit ne les apperçoit que dans une confuſion inexplicable à cauſe de ſa petiteſſe, & de la grandeur de l'idée de l'être. On peut bien être quelque tems ſans penſer à ſoi-même : mais on ne ſçauroit, ce me ſemble, ſubſiſter un moment ſans penſer à l'être ; & dans le même tems qu'on croit ne penſer à rien, on eſt neceſſairement plein de l'idée vague & générale de l'être. Mais parce que les choſes qui nous ſont fort ordinaires, & qui ne nous touchent point, ne réveillent point l'eſprit avec quelque force, & ne l'obligent point à faire quelque réfléxion ſur elles ; cette idée de l'être, quelque grande, vaſte, réelle & poſitive qu'elle ſoit, nous eſt ſi familiere, & nous touche ſi peu, que nous croyons qua-

ſi ne la point voir ; que nous n'y faiſons point de réfléxion ; que nous jugeons enſuite qu'elle a peu de réalité ; & qu'elle n'eſt formée que de l'aſſemblage confus de toutes les idées particulieres : quoi qu'au contraire ce ſoit dans elle ſeule & par elle ſeule, que nous appercevons tous les êtres en particulier.

Quoique cette idée, que nous recevons par l'union immédiate que nous avons avec le Verbe de Dieu la ſouveraine Raiſon, ne nous trompe jamais par elle-même, comme celles que nous recevons à cauſe de l'union que nous avons avec notre corps, leſquelles nous repreſentent les choſes autrement qu'elles ſont ; cependant je ne crains point de dire que nous faiſons un ſi mauvais uſage des meilleures choſes, que la preſence ineffaçable de cette idée, eſt une des principales cauſes de toutes les abſtractions déréglées de l'eſprit ; & par conſéquent de toute cette Philoſophie abſtraite & chimérique, qui explique tous les effets naturels par des termes généreux d'acte, de puiſſance, de cauſe, d'effet, de formes ſubſtantielles, de facultez, de quali-

tez occultes, &c. Car il eſt conſtant que tous ces termes & pluſieurs autres ne réveillent point d'autres idées dans l'eſprit, que des idées vagues & générales : c'eſt-à-dire de ces idées qui ſe preſentent à l'eſprit d'elles-mêmes, ſans peine & ſans application de notre part, de ces idées que renferme l'idée ineffaçable de l'être.

Qu'on liſe avec toute l'attention poſſible toutes les définitions, & toutes les explications que l'on donne des formes ſubſtantielles : que l'on cherche avec ſoin, en quoi conſiſte l'eſſence de toutes ces entitez, que les Philoſophes imaginent comme il leur plaît, & en ſi grand nombre, qu'ils ſont obligez d'en faire pluſieurs diviſions & ſubdiviſions ; & je m'aſſure qu'on ne réveillera jamais dans ſon eſprit d'autre idée de toutes ces choſes, que celle de l'être, & de la cauſe en général.

Car voici ce qui arrive ordinairement aux Philoſophes. Ils voyent quelque effet nouveau : ils imaginent auſſi-tôt une entité nouvelle pour le produire. Le feu échauffe : Il y a donc dans le feu quelque entité qui produit cet effet, laquelle eſt diffe-

rente de la matiere dont le feu eſt compoſé. Et parce que le feu eſt capable de pluſieurs effets differens ; comme de ſeparer les corps, de les réduire en cendre & en verre, de les ſécher, les durcir, les amollir, les dilater, les purifier, de nous échauffer, nous éclairer, &c. ils donnent liberalement au feu autant de facultez ou de qualitez réelles, qu'il eſt capable de produire d'effets differens.

Mais ſi l'on fait réfléxion à toutes les définitions qu'ils donnent de ces facultez, on reconnoîtra que ce ne ſont que des définitions de Logique, & qu'elles ne réveillent point d'autres idées que celle de l'être, & de la cauſe en général, que l'eſprit rapporte à l'effet qui ſe produit : de ſorte qu'on n'en eſt pas plus ſçavant quand on les a fort étudiées. Car tout ce qu'on retire de cette ſorte d'étude, c'eſt qu'on s'imagine ſçavoir mieux que les autres, ce que toutefois on ſçait beaucoup moins : non ſeulement, parce qu'on admet pluſieurs entitez qui ne furent jamais ; mais encore, parce qu'étant préoccupé, on ſe rend incapable de conce-

voir, comment il ſe peut faire que de la matiere toute ſeule comme celle du feu, étant muë contre des corps differemment diſpoſez, y produiſe tous les differens effets que nous voyons que le feu produit.

Il eſt manifeſte à tous ceux qui ont un peu lû, que preſque tous les Livres de ſcience, & principalement ceux qui traitent de la Phyſique, de la Médecine, de la Chimie, & de toutes les choſes particulieres de la nature, ſont tout pleins de raiſonnemens fondez ſur les qualitez élémentaires, & ſur les qualitez ſecondes, comme les *attractrices*, les *rétentrices*, les *concoctrices*, les *expultrices*, & autres ſemblables; ſur d'autres qu'ils appellent occultes; ſur les vertus ſpécifiques, & ſur pluſieurs autres entitez que les hommes compoſent de l'idée générale de l'être, & de celle de la cauſe de l'effet qu'ils voyent. Ce qui ſemble ne pouvoir arriver qu'à cauſe de la facilité qu'ils ont à conſiderer l'idée de l'être en général, qui eſt toûjours preſente à leur eſprit par la preſence intime de celui qui renferme tous les êtres.

Si les Philoſophes ordinaires ſe

contentoient de donner leur Phyſique ſimplement comme une Logique, qui fourniroit des termes propres pour parler des choſes de la nature ; & s'ils laiſſoient en repos ceux qui attachent à ces termes des idées diſtinctes & particuliéres afin de ſe faire entendre, on ne trouveroit rien à reprendre dans leur conduite. Mais ils prétendent eux-mêmes expliquer la nature par leurs idées générales & abſtraites, comme ſi la nature étoit abſtraite ; & ils veulent abſolûment que la Phyſique de leur Maître Ariſtote ſoit une veritable Phyſique, qui explique le fond des choſes, & non pas ſimplement une Logique ; quoiqu'elle ne contienne rien de ſupportable que quelques définitions ſi vagues, & quelques termes ſi généraux, qu'ils peuvent ſervir dans toutes ſortes de Philoſophie. Ils ſont enfin ſi fort entêtez de toutes ces entitez imaginaires, & de ces idées vagues & indéterminées qui leur naiſſent naturellement dans l'eſprit, qu'ils ſont incapables de s'arrêter aſſez long-tems à conſiderer les idées réelles des choſes, pour en reconnoître la ſolidité & l'évidence :

Et c'eſt ce qui eſt la cauſe de l'extrême ignorance où ils ſont des vrais principes de Phyſique. Il en faut donner quelque preuve.

II. *De l'eſſence de la matiere.* Si on reçoit cette définition du mot *eſſence*, tout le reſte eſt abſolument démontré; ſi on ne la reçoit pas, ce n'eſt plus qu'une queſtion de nom, de ſçavoir en quoi conſiſte l'eſſence de la matiere, ou plutôt cela ne peut entrer en queſtion.

Les Philoſophes tombent aſſez d'accord, qu'on doit regarder comme l'eſſence d'une choſe, ce que l'on reconnoît de premier dans cette choſe, ce qui en eſt inſéparable, & d'où dépendent toutes les proprietez qui lui conviennent. De ſorte que pour découvrir en quoi conſiſte l'eſſence de la matiere, il faut regarder toutes les proprietez qui lui conviennent, ou qui ſont renfermées dans l'idée qu'on en a: comme la dureté, la molleſſe, la fluidité, le mouvement, le repos, la figure, la diviſibilité, l'impénétrabilité, & l'étenduë, & conſiderer d'abord lequel de tous ſes attributs en eſt inſéparable. Ainſi la fluidité, la dureté, la molleſſe, le mouvement, & le repos, ſe pouvant ſéparer de la matiere, puiſqu'il y a pluſieurs corps qui ſont ſans dureté, ou ſans fluidité, ou ſans molleſſe, qui ne ſont point en mouvement, ou enfin qui ne ſont point en repos; il s'enſuit clairement que tous ces attributs ne

lui ſont point eſſentiels.

Mais il en reſte encore quatre, que nous concevons inſéparables de la matiere, ſçavoir la figure, la diviſibilité, l'impénétrabilité, & l'étenduë. De ſorte que pour voir quel eſt l'attribut qu'on doit prendre pour l'eſſence, il ne faut plus ſonger à les ſéparer; mais ſeulement examiner, lequel eſt le premier, & qui n'en ſuppoſe point d'autre. On reconnoît facilement, que la figure, la diviſibilité, & l'impénétrabilité, ſuppoſent l'étenduë, & que l'étenduë ne ſuppoſe rien; mais que dès qu'elle eſt donnée, la diviſibilité, l'impénétrabilité, & la figure ſont données. Ainſi on doit conclure que l'étenduë eſt l'eſſence de la matiere, ſuppoſé qu'elle n'ait que les attributs dont nous venons de parler, ou d'autres ſemblables; & je ne croi pas qu'il y ait perſonne au monde qui en puiſſe douter, après y avoir ſérieuſement penſé.

Mais la difficulté eſt de ſçavoir, ſi la matiere n'a point encore quelques autres attributs differens de l'étenduë & de ceux qui en dépendent; de ſorte que l'étenduë même ne lui ſoit

point eſſentielle, & qu'elle ſuppoſe quelque choſe qui en ſoit le ſujet & le principe.

Pluſieurs perſonnes après avoir conſideré très-attentivement l'idée qu'ils avoient de la matiere, par tous les attributs qui en ſont connus; après avoir auſſi médité les effets de la nature, autant que la force & la capacité de l'eſprit le peuvent permettre, ſe ſont fortement perſuadez que l'étenduë ne ſuppoſe aucune choſe dans la matiere, ſoit parce qu'ils n'ont pas eu d'idée diſtincte & particuliere de cette prétenduë choſe qui précede l'étenduë, ſoit encore parce qu'ils n'ont vû aucun effet qui la prouve.

Car de même que pour ſe perſuader, qu'une montre n'a point quelque entité differente de la matiere dont elle eſt compoſée, il ſuffit de ſçavoir, comment la differente diſpoſition des rouës peut produire tous les mouvemens d'une montre; & de n'avoir outre cela aucune idée diſtincte de ce qui pourroit être cauſe de ces mouvemens, quoiqu'on en ait pluſieurs de Logique. Ainſi, parce que ces perſonnes n'ont point d'idée

diſtincte de ce qui pourroit être dans la matiere, ſi l'étenduë en étoit ôtée ; qu'ils ne voyent aucun attribut qui le faſſe connoître ; que l'étenduë étant donnée, tous les attributs que l'on conçoit appartenir à la matiere, ſont donnez ; & que la matiere n'eſt cauſe d'aucun effet, qu'on ne puiſſe concevoir que de l'étenduë diverſement configurée, & diverſement agitée ne puiſſe produire ; ils ſe ſont perſuadez de là que l'étenduë étoit l'eſſence de la matiere.

Mais de même que les hommes n'ont point de démonſtration certaine qu'il n'y a point quelque intelligence, ou quelque entité nouvellement créée dans les rouës d'une montre ; ainſi perſonne ne peut ſans une révélation particuliere, aſſûrer comme une démonſtration de Géométrie, qu'il n'y a que de l'étenduë diverſement configurée dans une pierre. Car il ſe peut abſolument faire, que l'étenduë ſoit jointe avec quelqu'autre choſe que nous ne concevons pas, parce que nous n'en avons point d'idée : quoiqu'il ſemble fort déraiſonnable de le croire & de l'aſſurer ; puiſqu'il eſt contre la raiſon d'aſſurer ce

qu'on ne ſçait point & ce qu'on ne conçoit point.

Toutefois quand on ſuppoſeroit, qu'il y auroit quelqu'autre choſe que l'étenduë dans la matiere, cela n'empêcheroit pas, ſi on y prend bien garde, que l'étenduë n'en fut l'eſſence, ſelon la définition que l'on vient de donner de ce mot. Car enfin il eſt abſolument neceſſaire que tout ce qu'il y a au monde, ſoit ou bien un être, ou bien la maniere d'un être : un eſprit attentif ne le peut nier. Or l'étenduë n'eſt pas la maniere d'un être : donc c'eſt un être. Mais, puis que la matiere n'eſt point un compoſé de pluſieurs êtres, comme l'homme, qui eſt compoſé de corps & d'eſprit, puiſque la matiere n'eſt qu'un ſeul être, il eſt manifeſte que la matiere n'eſt rien autre choſe que l'étenduë.

Pour prouver maintenant que l'étenduë n'eſt pas la maniere d'un être, mais que c'eſt veritablement un être ; il faut remarquer qu'on ne peut concevoir la maniere d'un être, qu'on ne conçoive en même tems l'être dont il eſt la maniere. On ne peut concevoir de rondeur, par exemple, qu'on ne conçoive de l'étenduë ; parce que

la maniere d'un être n'étant que l'être même d'une telle façon, la rondeur, par exemple, de la cire n'étant que la cire même d'une telle façon, il eſt viſible qu'on ne peut concevoir la maniere ſans l'être. Si donc l'étenduë étoit la maniere d'un être, on ne pourroit concevoir l'étenduë ſans cet être, dont l'étenduë ſeroit la maniere. Cependant on la conçoit fort facilement toute ſeule. Donc elle n'eſt point la maniere d'aucun être : Et par conſéquent elle eſt elle-même un être. Ainſi elle fait l'eſſence de la matiere, puiſque la matiere n'eſt qu'un être, & non pas un compoſé de pluſieurs êtres, comme nous venons de dire.

Mais pluſieurs Philoſophes ſont ſi fort accoûtumez aux idées générales & aux entitez de Logique, que leur eſprit en eſt plus occupé que de celles qui ſont particulieres, diſtinctes & de Phyſique. Cela paroît aſſez de ce que les raiſonnemens qu'ils font ſur les choſes naturelles, ne ſont appuyez que ſur des notions de Logique, d'acte & de puiſſance, & d'un nombre infini d'entitez imaginaires, qu'ils ne diſcernent point de celles

qui ſont réelles. Ces perſonnes donc trouvant une merveilleuſe facilité de voir en leur maniere ce qu'il leur plaît de voir, s'imaginent qu'ils ont meilleure vûë que les autres, & qu'ils voyent diſtinctement que l'étenduë ſuppoſe quelque choſe, & qu'elle n'eſt qu'une proprieté de la matiere, de laquelle même elle peut être dépoüillée.

Toutefois, ſi on leur demande qu'ils expliquent cette choſe, qu'ils prétendent appercevoir dans la matiere par delà l'étenduë; ils le font en pluſieurs façons, qui font toutes voir qu'ils n'en ont point d'autre idée que celle de l'être ou de la ſubſtance en général. Cela paroît clairement lors qu'on prend garde, que cette idée ne renferme point d'attributs particuliers qui conviennent à la matiere. Car ſi on ôte l'étenduë de la matiere, on ôte tous les attributs & toutes les proprietez que l'on conçoit diſtinctement lui appartenir, quand même on y laiſſeroit cette choſe qu'ils s'imaginent en être l'eſſence: Il eſt viſible qu'on n'en pourroit pas faire un ciel, une terre, ni rien de ce que nous voyons. Et tout au contraire, ſi on ôte ce qu'ils

imaginent être l'eſſence de la matiere; pourvû qu'on laiſſe l'étenduë, on laiſſe tous les attributs & toutes les proprietez, que l'on conçoit diſtinctement renfermez dans l'idée de la matiere : car il eſt certain qu'on peut former avec de l'étenduë toute ſeule un ciel, une terre, & tout le monde que nous voyons, & encore une infinité d'autres. Ainſi, ce quelque choſe qu'ils ſuppoſent au delà de l'étenduë, n'ayant point d'attributs que l'on conçoive diſtinctement lui appartenir, & qui ſoient clairement renfermez dans l'idée qu'on en a, n'eſt rien de réel, ſi l'on en croit la raiſon; & même ne peut de rien ſervir pour expliquer les effets naturels. Et ce qu'on dit que c'eſt le *ſujet* & le *principe* de l'étenduë, ſe dit *gratis*, & ſans que l'on conçoive diſtinctement ce qu'on dit; c'eſt-à-dire, ſans qu'on en aye d'autre idée qu'une générale & de Logique, comme de ſujet & de principe. De ſorte que l'on pourroit encore imaginer un nouveau *ſujet* & un nouveau *principe* de ce ſujet de l'étenduë, & ainſi à l'infini; parce que l'eſprit ſe repreſente des idées générales de *ſujet* & de *principe* comme il lui plaît.

Il eſt vrai qu'il y a grande apparence, que les hommes n'auroient pas obſcurci ſi fort l'idée qu'ils ont de la matiere, s'ils n'avoient eu quelques raiſons pour cela ; & que pluſieurs ſoûtiennent des ſentimens contraires à ceux-ci par des principes de Théologie. Sans doute l'étenduë n'eſt point l'eſſence de la matiere, ſi cela eſt contraire à la foi, on y ſouſcrit. L'on eſt, grace à Dieu, très-perſuadé de la foibleſſe & de la limitation de l'eſprit humain. On ſçait qu'il a trop peu d'étenduë pour meſurer une puiſſance infinie, que Dieu peut infiniment plus que nous ne pouvons concevoir, qu'il ne nous donne des idées que pour connoître les choſes qui arrivent par l'ordre de la nature, & qu'il nous cache le reſte. On eſt donc toûjours prêt à ſoûmettre l'eſprit à la foi : mais il faut d'autres preuves que celles qu'on apporte ordinairement pour ruiner les raiſons que l'on vient de dire ; parce que les manieres dont on explique les myſteres de la foi, ne ſont pas de foi, & qu'on les croit même ſans comprendre qu'on en puiſſe jamais expliquer nettement la maniere.

On croit, par exemple, le Myſtere de la Trinité, quoique l'eſprit humain ne le puiſſe concevoir ; & on ne laiſſe pas de croire, que deux choſes qui ne different point d'une troiſiéme, ne different point entr'elles, quoique cette propoſition ſemble le détruire. Car on eſt perſuadé qu'il ne faut faire uſage de ſon eſprit, que ſur des ſujets proportionnez à ſa capacité, & qu'on ne doit pas regarder fixement nos myſteres, de peur d'en être ébloüis, ſelon cet avertiſſement du Saint Eſprit ; *Qui ſcrutator eſt majeſtatis opprimetur à gloria.*

Si toutefois on croyoit qu'il fût à propos pour la ſatisfaction de quelques eſprits, d'expliquer comment le ſentiment qu'on a de la matiere, s'accorde avec ce que la foi nous enſeigne de la Tranſubſtantiation, on le feroit peut-être d'une maniere aſſez nette & aſſez diſtincte, & qui certainement ne choqueroit en rien les déciſions de l'Egliſe ; mais on croit ſe pouvoir diſpenſer de donner cette explication, principalement dans cet ouvrage.

Car il faut remarquer que les Saints Peres ont preſque toûjours parlé de

ce myſtere, comme d'un myſtere incompréhenſible ; qu'ils n'ont point philoſophé pour l'expliquer, & qu'ils ſe ſont contentez pour l'ordinaire de comparaiſons peu exactes, plus propres pour faire connoître le dogme, que pour en donner une explication qui contentât l'eſprit : qu'ainſi la tradition eſt pour ceux qui ne philoſophent point ſur ce myſtere, & qui ſoûmettent leur eſprit à la foi, ſans s'embaraſſer inutilement dans ces queſtions très-difficiles.

On auroit donc tort de demander aux Philoſophes, qu'ils donnaſſent des explications claires & faciles de la maniere dont le Corps de JESUS-CHRIST eſt dans l'Euchariſtie; car ce ſeroit leur demander qu'ils diſent des nouveautez en Théologie. Et ſi les Philoſophes répondoient imprudemment à cette demande, il ſemble qu'ils ne pourroient éviter la condamnation, ou de leur Philoſophie, ou de leur Théologie. Car ſi leurs explications étoient obſcures, on mépriſeroit avec raiſon les principes de leur Philoſophie ; & ſi leur réponſe étoit claire ou facile, on ap-

préhenderoit peut-être encore la nouveauté de leur Théologie, quoique conforme au dogme de la tranſubſtantiation.

Puis donc que la nouveauté en matiere de Théologie porte le caractere de l'erreur, & qu'on a droit de mépriſer des opinions pour cela ſeul qu'elles ſont nouvelles, & ſans fondement dans la tradition : on ne doit pas ſans de preſſantes raiſons, entreprendre de donner des explications faciles & intelligibles des choſes, que les Peres, & les Conciles n'ont point entierement expliquées ; & il ſuffit de tenir le dogme de la Tranſubſtantiation, ſans en vouloir expliquer la maniere. Car autrement ſe ſeroit jetter des ſemences nouvelles de diſputes, & de querelles, dont il n'y a déja que trop ; & les ennemis de la verité ne manqueroient pas de s'en ſervir malicieuſement pour opprimer leurs adverſaires.

Les diſputes en matiere d'explications de Théologie ſemblent être des plus inutiles & des plus dangereuſes : & elles ſont d'autant plus à craindre, que les perſonnes mêmes de pieté s'imaginent ſouvent qu'ils ont

ont droit de rompre la charité, avec ceux qui n'entrent point dans leurs ſentimens. On n'en a que trop d'expériences, & la cauſe n'en eſt pas fort cachée. Ainſi c'eſt toûjours le meilleur & le plus ſûr de ne point ſe preſſer de parler des choſes dont on n'a point d'évidence, & que les autres ne ſont pas diſpoſez à concevoir.

Il ne faut pas auſſi que des explications obſcures & incertaines des myſteres de la foi, leſquelles on n'eſt point obligé de croire, nous ſervent de régle & de principes pour raiſonner en Philoſophie, où il n'y a que l'évidence qui nous doive perſuader. Il ne faut pas changer les idées claires & diſtinctes d'étenduë, de figure, & de mouvement local, pour ces idées générales & confuſes de principe, ou de ſujet d'étenduë, de forme, de quidditez, de qualitez réelles, & de tous ces mouvemens de génération, de corruption, d'alteration, & d'autres ſemblables qui different du mouvement local. Les idées réelles produiront une ſcience réelle : mais les idées génétales & de Logique ne produiront jamais qu'une ſcience vague, ſuperficielle & ſtérile. Il faut

donc conſiderer avec aſſez d'attention ces idées diſtinctes & particulieres des choſes, pour reconnoître les proprietez qu'elles renferment; & étudier ainſi la nature, au lieu de ſe perdre dans des chiméres qui n'éxiſtent que dans la raiſon de quelques Philoſophes.

Au reſte, cette verité que l'ame eſt ſpirituelle & immortelle eſt eſſentielle à la Religion & à la Morale, & le dernier Concile de Latran * ordonne aux Philoſophes de l'enſeigner, & de réfuter les raiſonnemens qui la combattent. Or ſi l'on ſuppoſe que l'eſſence de la matiere n'eſt point l'étenduë en longueur, largeur & profondeur, mais quelque autre choſe qu'on ne connoît point, comment réfutera-t-on l'erreur d'un libertin, qui ſoûtient, & qui prouve même par des raiſons ſenſibles & apparentes, que c'eſt la matiere dont le cerveau eſt compoſé, qui penſe, raiſonne, veut, & le reſte. Peut-on prouver qu'une choſe qu'on ne connoît point, n'a point telle ou telle proprieté, & convaincre d'erreur celui qui ſçait que le cerveau bleſſé, on ne penſe plus, ou qu'on penſe mal.

* Seſſion 8.

Mais de plus, comme les Peres & S. Auguſtin entr'autres, a toûjours reconnu que l'étenduë étoit l'eſſence de la matiere, & que perſonne ne concevra jamais diſtinctement qu'un corps organiſé, tel qu'eſt celui de Jeſus-Chriſt, puiſſe être réduit, je ne dis pas en un point phyſique, [car on conçoit clairement que Dieu peut réduire dans l'étenduë d'un grain de ſable mille millions de corps organiſez, puiſque cette étenduë eſt diviſible à l'infini] je dis en un point mathématique : croit-on favoriſer le dogme de la Tranſubſtantion, & ramener les Hérétiques à la Foi, en ſoûtenant que le corps de Jeſus-Chriſt eſt ſans aucune étenduë dans l'Euchariſtie ? Ne doit-on pas craindre au contraire de le détruire, s'il n'eſt pas certain que Saint Auguſtin s'eſt trompé, lorſqu'il a dit, ôtez aux corps l'étenduë, & vous les anéantirez. Croyons donc les dogmes décidez par l'Egliſe, car elle eſt infaillible, mais ſuſpendons notre jugement à l'égard des explications qu'on en donne. *

* Voyez ma Défenſe contre les accuſations de M. Louis de la Ville. Elle eſt imprimée à la fin du Traité de la Nature & de la Grace. Voyez auſſi les Entretiens ſur la Métaphyſique & ſur la Religion, Entretiens 13. depuis le nombre 10. juſqu'à la fin.]

CHAPITRE IX.

I. *Derniere cauſe générale de nos erreurs.* II. *Que les idées des choſes ne ſont pas toûjours preſentes à l'eſprit dès qu'on le ſouhaite.* III. *Que tout eſprit fini eſt ſujet à l'erreur, & pourquoi.* IV. *Qu'on ne doit pas juger qu'il n'y a que des corps ou des eſprits, ni que Dieu ſoit eſprit, comme nous concevons les eſprits.*

I. *Derniere cauſe générale de nos erreurs.*

NOus avons parlé juſques ici des erreurs, dont on peut aſſigner quelque cauſe occaſionnelle dans la nature de l'entendement pur, ou de l'eſprit conſideré en lui-même ; & dans la nature des idées, c'eſt-à-dire, dans la maniere dont l'eſprit apperçoit les objets de dehors. Il ne reſte maintenant qu'à expliquer une cauſe, que l'on peut appeller univerſelle & générale de toutes nos erreurs ; parce qu'on ne conçoit point d'erreur qui n'en dépende en quelque maniere. Cette cauſe eſt, que le néant n'ayant point d'idée qui le repreſente, l'eſprit eſt porté à croi-

re, que les choſes dont il n'a point d'idée n'éxiſtent pas.

Il eſt conſtant que la ſource générale de nos erreurs, comme nous avons déja dit pluſieurs fois, c'eſt que nos jugemens ont plus d'étenduë que nos perceptions. Car lorſque nous conſiderons quelque objet, nous ne l'enviſageons ordinairement que par un côté, & nous ne nous contentons pas de juger du côté que nous avons conſideré, mais nous jugeons de l'objet tout entier. Ainſi il arrive ſouvent que nous nous trompons, parce que bien que la choſe ſoit vraye du côté que nous l'avons examinée, elle ſe trouve ordinairement fauſſe de l'autre; & ce que nous croyons vrai, n'eſt ſeulement que vrai-ſemblable. Or il eſt viſible que nous ne jugerions pas abſolument des choſes comme nous faiſons, ſi nous ne penſions pas en avoir conſideré tous les côtez, ou ſi nous ne les ſuppoſions pas ſemblables à celui que nous avons examiné. Ainſi la cauſe générale de nos erreurs, c'eſt que n'ayant point d'idée des autres côtez de notre objet, ou de leur difference d'avec celui qui eſt preſent à notre eſprit, nous

croyons que ces autres côtez ne ſont point ; ou tout au moins nous ſuppoſons qu'ils n'ont point de difference particuliere.

Cette maniere d'agir nous paroît aſſez raiſonnable. Car le néant ne formant point d'idée dans l'eſprit, on a quelque ſujet de croire que les choſes qui ne forment point d'idée dans l'eſprit, dans le tems qu'on les examine, reſſemble au néant. Et ce qui nous confirme dans ce ſentiment, c'eſt que nous ſommes perſuadez par une eſpece d'inſtinct, que les idées des choſes ſont dûës à notre nature, & qu'elles ſont ſoûmiſes de telle maniere à l'eſprit, qu'elles doivent ſe repreſenter à lui dès qu'il le ſouhaite.

11. *Les idées des choſes ne ſont pas preſentes à l'eſprit dès qu'on le ſouhaite.*

Cependant ſi nous faiſions quelque réfléxion à l'état preſent de notre nature, nous n'aurions pas tant de penchant à croire que nous avons toutes les idées des choſes dès que nous le voulons. L'homme, pour ainſi dire, n'eſt que chair & que ſang depuis le peché. La moindre impreſſion de ſes ſens, & de ſes paſſions rompt la plus forte attention de ſon eſprit : & le cours des eſprits & du

ſang l'emporte avec ſoi, & le pouſſe continuellement vers les objets ſenſibles. C'eſt ſouvent en vain qu'il ſe roidit contre ce torrent qui l'entraîne ; & c'eſt rarement qu'il s'aviſe d'y réſiſter : car il y a trop de douceur à le ſuivre, & trop de fatigue à s'y oppoſer. L'eſprit donc ſe rebutte & s'abbat auſſi-tôt qu'il a fait quelque effort pour ſe prendre & pour s'arrêter à quelque verité : & il eſt abſolument faux dans l'état où nous ſommes, que les idées des choſes ſoient preſentes à notre eſprit toutes les fois que nous les voulons conſiderer. Ainſi nous ne devons point juger que les choſes ne ſont point, de cela ſeul que nous n'en avons aucunes idées.

III. *Tout eſprit fini eſt ſujet à l'erreur.*

Mais quand nous ſuppoſerions l'homme maître abſolu de ſon eſprit & de ſes idées, il ſeroit encore neceſſairement ſujet à l'erreur par ſa nature. Car l'eſprit de l'homme eſt limité, & tout eſprit limité eſt par ſa nature ſujet à l'erreur. La raiſon en eſt, que les moindres choſes ont entr'elles une infinité de rapports, & qu'il faut un eſprit infini pour les comprendre. Ainſi un eſprit limité

ne pouvant embraſſer ni comprendre tous ces rapports, quelque effort qu'il faſſe, il eſt porté à croire que ceux qu'il n'apperçoit pas n'éxiſtent point, principalement lorſqu'il ne fait pas d'attention à la foibleſſe & à la limitation de ſon eſprit, ce qui lui eſt fort ordinaire. Ainſi la limitation de l'eſprit toute ſeule, emporte avec ſoi la capacité de tomber dans l'erreur.

Toutefois ſi les hommes, dans l'état même où ils ſont de foibleſſe & de corruption, faiſoient toûjours bon uſage de leur liberté, ils ne ſe tromperoient jamais. Et c'eſt pour cela que tout homme qui tombe dans l'erreur eſt blâmé avec juſtice, & merite même d'être puni : car il ſuffit pour ne ſe point tromper de ne juger que de ce qu'on voit, & de ne faire jamais des jugemens entiers, que des choſes que l'on eſt aſſuré d'avoir examinées dans toutes leurs parties, ce que les hommes peuvent faire. Mais ils aiment mieux s'aſſujettir à l'erreur, que de s'aſſujettir à la régle de la verité : ils veulent décider ſans peine & ſans examen. Ainſi il ne faut pas s'étonner, s'ils tombent dans un nombre infini d'erreurs,

& s'ils font ſouvent des jugemens aſſez incertains.

IV. *On ne doit pas juger qu'il n'y ait rien de crée que des corps ou les eſprits, ni que Dieu ſoit eſprit comme nous concevons les eſprits.*

Les hommes, par exemple, n'ont point d'autres idées de ſubſtance, que celle de l'eſprit & du corps : c'eſt-à-dire, d'une ſubſtance qui penſe & d'une ſubſtance étenduë. Et de-là ils prétendent avoir droit de conclure, que tout ce qui éxiſte eſt corps ou eſprit. Ce n'eſt pas que je prétende aſſurer qu'il y ait quelque ſubſtance qui ne ſoit ni corps ni eſprit : car on ne doit pas aſſurer que des choſes éxiſtent, lorſqu'on n'en a point de connoiſſance ; puiſqu'il ſemble que Dieu qui ne nous cache point ſes ouvrages, nous en auroit donné quelque idée. Cependant je croi qu'on ne doit rien déterminer touchant le nombre des genres d'êtres que Dieu a créez, par les idées que l'on en a, puiſqu'il ſe peut abſolument faire que Dieu ait des raiſons de nous les cacher que nous ne ſçachions pas : quand ce ne ſeroit qu'à cauſe que ces êtres n'ayant aucun rapport à nous, il nous ſeroit aſſez inutile de les connoître : de même qu'il ne nous a pas donné des yeux aſſez bons pour compter les dents d'un ciron, parce qu'il eſt aſſez

inutile pour la conſervation de notre corps, que nous ayons la vûë ſi perçante.

Mais, quoique l'on ne penſe pas devoir juger avec précipitation, que tous les êtres ſoient eſprits ou corps; on croit cependant qu'il eſt tout-à-fait contre la raiſon, que des Philoſophes, pour expliquer les effets naturels, ſe ſervent d'autres idées que de celles qui dépendent de la penſée & de l'étenduë, puiſqu'en effet ce ſont les ſeules que nous ayons qui ſoient diſtinctes ou particulieres.

Il n'y a rien de ſi déraiſonnable, que de s'imaginer une infinité d'êtres ſur de ſimples idées de Logique; de leur attribuer une infinité de proprietez; & de vouloir ainſi expliquer des choſes qu'on n'entend point, par des choſes que non ſeulement on ne conçoit pas, mais qu'il n'eſt pas même poſſible de concevoir. C'eſt faire de même que des aveugles qui voulant parler entr'eux des couleurs & en ſoûtenir des Theſes, ſe ſerviroient pour cela des définitions que les Philoſophes leur donnent, deſquelles ils tireroient pluſieurs concluſions. Car comme ces aveugles ne

pourroient faire que des raiſonnemens plaiſans & ridicules ſur les couleurs, parce qu'ils n'en auroient pas des idées diſtinctes, & qu'ils en voudroient raiſonner ſur des idées générales & de Logique : ainſi les Philoſophes ne peuvent pas faire des raiſonnemens ſolides ſur les effets de la nature, lorſqu'ils ne ſe ſervent pour cela que des idées générales & de Logique, d'acte, de puiſſance, d'être, de cauſe, de principe, de forme, de qualité, & d'autres ſemblables. Il eſt abſolument neceſſaire qu'ils ne s'appuyent que ſur les idées diſtinctes & particulieres de la penſée & de l'étenduë, & de celles qu'elles renferment, ou bien que l'on en peut déduire. Car on ne doit point s'attendre de connoître la nature ſans la conſideration des idées diſtinctes qu'on en a ; & il vaut mieux ne point méditer que de méditer ſur des chimeres.

On ne doit pas toutefois aſſurer qu'il n'y ait que des eſprits & des corps, des êtres qui penſent & des êtres étendus, parce qu'on s'y peut tromper. Car quoiqu'ils ſuffiſent pour expliquer la nature, & par conſéquent que l'on puiſſe conclure ſans

crainte de ſe tromper, que les choſes naturelles dont nous avons quelque connoiſſance, dépendent de l'étenduë & de la penſée : cependant il ſe peut abſolument faire qu'il y en ait quelques autres dont nous n'ayons aucune idée, & dont nous ne voyons aucuns effets.

Les hommes font donc un jugement précipité, quand ils jugent comme un principe indubitable, que toute ſubſtance eſt corps ou eſprit. Mais ils en tirent encore une concluſion précipitée, lorſqu'ils concluent par la ſeule lumiere de la raiſon que Dieu eſt un eſprit. Il eſt vrai que puiſque nous ſommes créez à ſon image & à ſa reſſemblance, & que l'Ecriture Sainte nous apprend en pluſieurs endroits, que Dieu eſt un eſprit, nous le devons croire, & l'appeller ainſi : mais la raiſon toute ſeule ne nous le peut apprendre. Elle nous dit ſeulement que Dieu eſt un être infiniment parfait, & qu'il doit être plutôt eſprit que corps, puiſque notre ame eſt plus parfaite que notre corps : mais elle ne nous aſſure pas qu'il n'y ait point encore des êtres plus parfaits que nos eſprits, & plus

au deſſus de nos eſprits que nos eſprits ne ſont au deſſus de nos corps.

Or ſuppoſé qu'il y eût de ces êtres, comme il paroît même indubitable par la raiſon que Dieu en a pû créer, il eſt clair qu'ils reſſembleroient plus à Dieu que nous. Ainſi la même raiſon nous apprend que Dieu auroit plutôt leurs perfections que les nôtres, qui ne ſeroient que des imperfections à leur égard. Il ne faut donc pas s'imaginer avec précipitation, que le mot d'eſprit dont nous nous ſervons pour exprimer ce qu'eſt Dieu & ce que nous ſommes, ſoit un terme univoque, & qui ſignifie les mêmes choſes ou des choſes fort ſemblables. Dieu eſt eſprit, il penſe, il veut : mais ne l'humaniſons pas : il ne penſe & ne veut pas comme nous. Dieu eſt plus au deſſus des eſprits créez, que ces eſprits ne ſont au deſſus des corps ; & on ne doit pas tant appeller Dieu un eſprit, pour montrer poſitivement ce qu'il eſt, que pour ſignifier qu'il n'eſt pas matériel. C'eſt un être infiniment parfait, on n'en peut pas douter. Mais comme il ne faut pas s'imaginer avec les Anthropomorphites, qu'il doive

avoir la figure humaine, à cauſe qu'elle paroît la plus parfaite, quand même nous le ſuppoſerions corporel : il ne faut pas auſſi penſer que l'eſprit de Dieu ait des penſées humaines, & que ſon eſprit ſoit ſemblable au nôtre, à cauſe que nous ne connoiſſons rien de plus parfait que notre eſprit. Il faut plutôt croire que comme il renferme dans lui-même les perfections de la matiere ſans être matériel, puiſqu'il eſt certain que la matiere a rapport à quelque perfection qui eſt en Dieu ; il comprend auſſi les perfections des eſprits créez ſans être eſprit de la maniere que nous concevons les eſprits : que ſon nom veritable eſt, CELUI QUI EST ; c'eſt-à-dire, l'être ſans reſtriction, tout être, l'être infini & univerſel,

CHAPITRE X.

Exemples de quelques erreurs de Phyſique, dans leſquelles on tombe, parce qu'on ſuppoſe que des êtres qui different dans leur nature, leurs qualitez, leur étenduë, leur durée, & leur proportion, ſont ſemblables en toutes ces choſes.

NOus avons vû dans le Chapitre précedent, que les hommes font un jugement précipité, quand ils jugent que tous les êtres ne ſont que de deux ſortes, eſprits ou corps. Nous montrerons dans ceux qui ſuivent, qu'ils ne font pas ſeulement des jugemens précipitez, mais qu'ils en font de très-faux, & qui ſont les principes d'un nombre infini d'erreurs, lorſqu'ils jugent que les êtres ne ſont pas differens dans leurs rapports ni dans leurs manieres, à cauſe qu'ils n'ont point d'idée de ces differences.

Il eſt conſtant que l'eſprit de l'homme ne cherche que les rapports des choſes; premierement ceux

que les objets qu'il conſidere peuvent avoir avec lui, & enſuite ceux qu'ils ont les uns avec les autres. Car l'eſprit de l'homme ne cherche que ſon bien, & la verité. Pour trouver ſon bien, il conſidere avec ſoin par la raiſon, & par le goût ou le ſentiment, ſi les objets ont un rapport de convenance avec lui. Pour trouver la verité, il conſidere ſi les objets ont rapport d'égalité, ou de reſſemblance les uns avec les autres, ou quelle eſt préciſement la grandeur qui eſt égale à leur inégalité. Car de même que le bien n'eſt le bien de l'eſprit, que parce qu'il lui eſt convenable : ainſi la verité n'eſt verité, que par le rapport d'égalité, ou de reſſemblance qui ſe trouve entre deux ou pluſieurs choſes : ſoit entre deux ou pluſieurs objets, comme entre une aûne, & de la toile ; car il eſt vrai que cette toile a une aûne, parce qu'il y a égalité entre l'aûne & la toile : ſoit entre deux ou pluſieurs idées, comme entre les deux idées de trois & trois & celle de ſix ; car il eſt vrai que trois & trois ſont ſix, à cauſe qu'il y a égalité entre les deux idées de trois & trois & celle de ſix : ſoit enfin en-

tre les idées & les choſes, quand les idées repreſentent ce que les choſes ſont ; car lorſque je dis qu'il y a un Soleil, ma propoſition eſt vraye ; parce que les idées que j'ai d'éxiſtence & de Soleil, repreſentent que le Soleil éxiſte, & que le Soleil éxiſte veritablement. Toute l'action & toute l'attention de l'eſprit aux objets n'eſt donc que pour tâcher d'en découvrir les rapports, puiſqu'on ne s'applique aux choſes que pour en reconnoître la verité ou la bonté.

Mais, comme nous avons déja dit dans le Chapitre précedent, l'attention fatigue beaucoup l'eſprit. Il ſe laſſe bien-tôt de réſiſter à l'impreſſion des ſens qui le détourne de ſon objet, & qui l'emporte vers d'autres, que l'amour qu'il a pour ſon corps lui rend agréables. Il eſt extremement borné, & ainſi les differences qui ſont entre les ſujets qu'il examine, étant infinies ou preſque infinies, il n'eſt pas capable de les diſtinguer. L'eſprit ſuppoſe donc des reſſemblances imaginaires, où il ne remarque pas de differences poſitives & réelles ; les idées de reſſemblance lui étant plus preſentes, plus

familieres, & plus ſimples que les autres. Car il eſt viſible que la reſſemblance ne renferme qu'un rapport ; & qu'il ne faut qu'une ſeule idée pour juger que mille choſes ſont ſemblables : au lieu que pour juger ſans crainte de ſe tromper, que mille objets ſont differens entr'eux, il eſt abſolument neceſſaire d'avoir preſentes à l'eſprit mille idées differentes.

Les hommes s'imaginent donc que les choſes de differente nature ſont de même nature ; & que toutes les choſes de même eſpece ne different preſque point les unes des autres. Ils jugent que les choſes inégales, ſont égales : que celles qui ſont inconſtantes ſont conſtantes ; & que celles qui ſont ſans ordre & ſans proportion, ſont très-ordonnées, & très-proportionnées. En un mot, ils croyent ſouvent que des choſes differentes en nature, en qualité, en étenduë, en durée & en proportion, ſont ſemblables en toutes ces choſes. Mais cela merite d'être expliqué plus au long par quelques exemples, parce que c'eſt la cauſe d'un nombre infini d'erreurs.

L'eſprit & le corps, la ſubſtance

qui penſe, & celle qui eſt étenduë, ſont deux genres d'êtres tout-à-fait differens, & entierement oppoſez : ce qui convient à l'un ne peut convenir à l'autre. Cependant la plûpart des hommes faiſant peu d'attention aux proprietez de la penſée, & étant continuellement touchez par les corps, ont regardé l'ame & le corps comme une ſeule & même choſe : ils ont imaginé de la reſſemblance entre deux choſes ſi differentes. Ils ont voulu que l'ame fut matérielle, c'eſt-à-dire étenduë dans tout le corps, & figurée comme le corps. Ils ont attribué à l'eſprit ce qui ne peut convenir qu'au corps.

De plus, les hommes ſentant du plaiſir, de la douleur, des odeurs, des ſaveurs, &c, & leur corps leur étant plus preſent que leur ame même : c'eſt-à-dire s'imaginant facilement leur corps, & ne pouvant imaginer leur ame, ils lui ont attribué les facultez de ſentir, d'imaginer, & quelquefois même celle de concevoir, qui ne peuvent appartenir qu'à l'ame. Mais les exemples ſuivans ſeront plus ſenſibles.

Il eſt certain que tous les corps

naturels, ceux-là même que l'on appelle de même eſpece, different les uns des autres ; que de l'or n'eſt pas tout-à-fait ſemblable à de l'or, & qu'une goute d'eau eſt differente d'une autre goute d'eau. Il en eſt de tous les corps de même eſpece comme des viſages. Tous les viſages ont deux yeux, un nez, une bouche, &c. ce ſont tous des viſages, & des viſages d'hommes : & cependant on peut dire qu'il n'y en eut jamais deux tout-à-fait ſemblables. De même un morceau d'or a des parties fort ſemblables à un autre morceau d'or, & une goute d'eau a aſſurément beaucoup de reſſemblance avec une autre goute d'eau : neanmoins on peut aſſurer que l'on n'en peut pas donner deux goutes, fuſſent-elles priſes de la même riviere, qui ſe reſſemblent entierement. Toutefois les Philoſophes ſuppoſent ſans réfléxion des reſſemblances eſſentielles entre les corps de même eſpece, ou des reſſemblances qui conſiſtent dans l'indiviſible ; car les eſſences des choſes conſiſtent dans un indiviſible ſelon leur fauſſe opinion.

La raiſon pour laquelle ils tom-

bent dans une erreur ſi groſſiere, c'eſt qu'ils ne veulent pas conſiderer avec quelque ſoin les choſes, ſur leſquelles cependant ils compoſent de gros volumes. Car de même qu'on ne met pas une parfaite reſſemblance entre les viſages, parce que l'on a ſoin de les regarder de près, & que l'habitude qu'on a priſe de les diſtinguer fait que l'on en remarque les plus petites differences : ainſi, ſi les Philoſophes conſideroient la nature avec quelque attention, ils reconnoîtroient aſſez de cauſes de diverſitez dans les choſes mêmes qui nous cauſent les mêmes ſenſations, & que nous appellons pour cela de même eſpece ; & ils n'y ſuppoſeroient pas facilement des reſſemblances eſſentielles. Des aveugles auroient tort, s'ils ſuppoſoient une reſſemblance eſſentielle entre les viſages qui conſiſtât dans l'indiviſible, à cauſe qu'ils n'en apperçoivent pas ſenſiblement les differences. Les Philoſophes ne doivent donc pas ſuppoſer de telles reſſemblances dans les corps de même eſpece, à cauſe qu'ils n'y remarquent point de differences.

L'inclination que nous avons à

ſuppoſer de la reſſemblance dans les choſes, nous porte encore à croire qu'il y a un nombre déterminé de differences & de formes ; & que ces formes ne ſont point capables de plus & de moins. Nous penſons que tous les corps different les uns des autres comme par degrez : que ces degrez même gardent de certaines proportions entr'eux : En un mot, nous jugeons des choſes matérielles comme des nombres.

Il eſt clair que cela vient de ce que l'eſprit ſe perd dans les rapports des choſes incommenſurables, comme ſont les differentes infinies, qui ſe trouvent dans les corps naturels, & qu'il ſe ſoulage quand il imagine quelque reſſemblance, ou quelque proportion entr'elles ; parce qu'alors il ſe preſente pluſieurs choſes avec une très-grande facilité. Car comme j'ai déja dit, il ne faut qu'une idée pour juger que pluſieurs choſes ſe reſſemblent, & il en faut pluſieurs pour juger qu'elles different entr'elles. Par exemple, ſi l'on ſçait le nombre des Anges ; & que pour chaque Ange il y ait dix Archanges, & que pour chaque Archange il y ait dix

Thrônes ; & ainſi de ſuite en gardant la même proportion d'un à dix juſqu'au dernier ordre des Intelligences ; l'eſprit peut ſçavoir quand il voudra le nombre de tous ces eſprits bienheureux, & même en juger à peu près tout d'une vûë, en y faiſant une forte attention, ce qui lui plaît infiniment. Et c'eſt ce qui peut avoir porté quelques perſonnes à juger ainſi du nombre des eſprits celeſtes : comme il eſt arrivé à quelques Philoſophes, qui ont mis une proportion décuple de peſanteur & de legereté entre les élemens, ſuppoſant le feu dix fois plus leger que l'air, ainſi des autres.

Quand l'eſprit ſe trouve obligé d'admettre des differences entre les corps par les differentes ſenſations qu'il en a, & encore par quelques autres raiſons particulieres, il n'en met toûjours que le moins qu'il peut. C'eſt par cette raiſon qu'il ſe perſuade facilement que les eſſences des choſes conſiſtent dans l'indiviſible & qu'elles ſont ſemblables aux nombres, comme nous venons de dire ; parce qu'alors il ne lui faut qu'une idée pour ſe repreſenter tous les corps

qu'ils appellent de même eſpece. Si on met, par exemple, un verre d'eau dans un muid de vin, les Philoſophes veulent que l'eſſence du vin demeure toûjours la même, & que l'eau ſoit convertie en vin. Que de même qu'entre trois & quatre il ne peut y avoir de nombre, puiſque la veritable unité eſt indiviſible; qu'ainſi il eſt neceſſaire que l'eau ſoit convertie en la nature & en l'eſſence du vin, ou que le vin perde ſa nature. Que de même que tous les nombres de quatre ſont tout-à-fait ſemblables; qu'ainſi l'eſſence de l'eau eſt tout-à-fait ſemblable dans toutes les eaux. Que comme le nombre de trois differe eſſentiellement du nombre de deux, & qu'il ne peut avoir les mêmes proprietez que lui: qu'ainſi deux corps de differente eſpece different eſſentiellement, & d'une telle maniere qu'ils n'ont jamais les mêmes proprietez qui viennent de l'eſſence, & d'autres ſemblables. Cependant ſi les hommes conſideroient les veritables idées des choſes avec quelque attention, ils découvriroient bien-tôt que tous les corps étant étendus, leur nature ou leur eſſence n'a rien de ſemblable

blable aux nombres, & qu'elle ne peut conſiſter dans l'indiviſible.

Les hommes ne ſuppoſent pas ſeulement l'identité, de la reſſemblance, ou de la proportion dans la nature, dans le nombre & dans les differences eſſentielles des ſubſtances, ils en ſuppoſent dans tout ce qu'ils apperçoivent. Preſque tous les hommes jugent que toutes les étoiles fixes ſont attachées au Ciel comme à une voûte dans une égale diſtance de la terre. Les Aſtronomes ont prétendu pendant long-tems, que les Planetes tournoient par des cercles parfaits; & ils en ont inventé un tres-grand nombre, comme les concentriques, les excentriques, les epicycles, les déferens, & les équans pour expliquer les Phenomenes qui contrediſent leur préjugé.

Il eſt vrai que dans ces derniers ſiecles les plus habiles ont corrigé l'erreur des Anciens, & qu'ils croïent que les Planetes décrivent certaines ellipſes par leur mouvement. Mais, s'ils prétendent que ces ellipſes ſoient regulieres, comme on eſt porté à le croire, à cauſe que l'eſprit ſuppoſe la régularité, où il ne voit pas d'ir-

regularité: ils tombent dans une erreur, d'autant plus difficile à corriger, que les obſervations que l'on peut faire ſur le cours des Planetes, ne peuvent pas être aſſez exactes, ni aſſez juſtes pour montrer l'irregularité de leurs mouvemens. Il n'y a que la Phyſique qui puiſſe corriger cette erreur; car elle eſt bien moins ſenſible, que celle qui ſe rencontre dans le ſyſtême des cercles parfaits.

Mais il eſt arrivé une choſe aſſez particuliere touchant la diſtance & le mouvement des Planetes. Car les Aſtronomes n'y ayant pû trouver de proportion Arithmetique ou Geometrique, cela repugnant manifeſtement aux obſervations, quelques-uns ſe ſont imaginez qu'elles gardoient une ſorte de proportion, qu'on appelle harmonique, dans leurs diſtances & dans leurs mouvemens. Delà vient qu'un Aſtronome de ce ſiecle dans ſon * *Almageſte nouveau* commence la Section qui a pour titre: *De Syſtemate mundi harmonico*, par ces paroles: *Il n'y a point d'Aſtronome, qui ne reconnoiſſe une eſpéce d'harmonie dans le mouvement & les intervalles des Planétes, s'il conſidere attentive-*

* *P. Riccioli, vol. 2.*

ment l'ordre qui ſe trouve dans les Cieux. Ce n'eſt pas que cet Auteur ſoit de ce ſentiment : car les obſervations qu'on a faites lui ont aſſez fait connoître l'extravagance de cette harmonie imaginaire, qui a été cependant l'admiration de pluſieurs Auteurs anciens & nouveaux, dont le Pere Riccioli rapporte, & réfute les ſentimens. On attribuë même à Pythagore & à ſes Sectateurs d'avoir crû que les Cieux faiſoient par leurs mouvemens reglez un merveilleux concert, que les hommes n'entendent point, parce qu'ils y ſont accoûtumez ; de même, diſoit-il, que ceux qui habitent auprès des chutes des eaux du Nil, n'en entendent pas le bruit. Mais je n'apporte cette opinion particuliere de la proportion harmonique des diſtances & des mouvemens des Planetes, que pour faire voir que l'eſprit ſe plaît dans les proportions, & que ſouvent il les imagine où elles ne ſont pas.

L'eſprit ſuppoſe auſſi l'uniformité dans la durée des choſes, & il s'imagine qu'elles ne ſont point ſujettes au changement & à l'inſtabilité, quand il n'eſt point comme forcé par les

rapports des ſens d'en juger autrement.

Toutes les choſes materielles étant étenduës ſont capables de diviſion, & par conſequent de corruption: Quand on fait un peu de reflexion ſur la nature des corps, on reconnoît viſiblement qu'ils ſont corruptibles. Cependant il y a eu un tres-grand nombre de Philoſophes, qui ſe ſont perſuadez que les Cieux, quoique materiels, étoient incorruptibles.

Les Cieux ſont trop éloignez de nous pour y pouvoir découvrir les changemens qui y arrivent; & il eſt rare qu'il s'y en faſſe d'aſſez grands pour êtres vûs d'ici-bas. Cela a ſuffi à une infinité de perſonnes, pour croire qu'ils étoient en effet incorruptibles. Ce qui les a encore confirmez dans leur opinion, c'eſt qu'ils attribuent à la contrarieté des qualitez, la corruption qui arrive aux corps ſublunaires. Car comme ils n'ont jamais été dans les Cieux pour voir ce qui s'y paſſe, ils n'ont point eu d'experience que cette contrarieté de qualitez s'y rencontrât; ce qui les a portez à croire qu'effectivement elle ne s'y rencontre point. Ainſi ils ont conclu

que les Cieux étoient exempts de corruption, par cette raiſon, que ce qui corrompt, ſelon leur ſentiment, tous les corps d'icy-bas, ne ſe trouve point là-haut.

Il eſt viſible que ce raiſonnement n'a aucune ſolidité; car on ne voit point, pourquoi il ne ſe peut pas trouver quelqu'autre cauſe de corruption, que cette contrarieté de qualitez qu'ils imaginent; ni ſur quel fondement ils peuvent aſſurer, qu'il n'y a ni chaleur, ni froideur, ni ſechereſſe, ni humidité dans les Cieux; que le Soleil n'eſt pas chaud, & que Saturne n'eſt pas froid.

Il y a quelque apparence de raiſon de dire que des pierres fort dures, du verre, & d'autres corps de cette nature ne ſe corrompent pas, puiſqu'on voit qu'ils ſubſiſtent long-temps en même état, & que l'on en eſt aſſez proche pour voir les changemens qui leur arriveroient. Mais étant auſſi éloignez des Cieux que nous en ſommes, il eſt tout-à-fait contre la raiſon de conclure qu'ils ne ſe corrompent pas, à cauſe que l'on n'y ſent pas de qualitez contraires, & qu'on ne voit pas qu'ils ſe corrompent. Cependant on

ne dit pas ſeulement qu'ils ne ſe corrompent pas, on dit abſolument qu'ils ſont inalterables & incorruptibles, & peu s'en faut que quelques Peripateticiens ne diſent que les corps celeſtes ſont autant de divinitez, comme Ariſtote leur maître l'a crû.

La beauté de l'univers ne conſiſte pas dans l'incorruptibilité de ſes parties, mais dans la varieté qui s'y trouve; & ce grand ouvrage du monde ne ſeroit pas ſi admirable ſans cette viciſſitude de choſes que l'on y remarque. Une matiere infiniment étendue, ſans mouvement, & par conſéquent ſans forme & ſans corruption, feroit bien connoître la puiſſance infinie de ſon Auteur, mais elle ne donneroit aucune idée de ſa ſageſſe. C'eſt pour cela, que toutes les choſes corporelles ſont corruptibles, & qu'il n'y a point de corps, auquel il n'arrive quelque changement, qui l'altere & le corrompe avec le temps. Les pierres & le verre même ſervent peut-être de nourriture à quelques inſectes *. Ces corps, quoique fort durs & fort ſecs, ne laiſſent pas de ſe corrompre avec le temps. L'air & le Soleil auſquels ils

* *Journal des Sçavans, du 9. Aouſt 1666.*

ſont expoſez changent quelques-unes de leurs parties, & il ſe trouve des vers qui s'en nourriſſent, ſelon l'experience que l'on en rapporte.

Il n'y a point d'autre difference entre ces corps fort durs & fort ſecs & les autres, ſi ce n'eſt qu'ils ſont compoſez de parties fort groſſes & fort ſolides, & par conſequent moins capables d'être agitées & ſéparées les unes des autres par le mouvement de celles qui viennent heurter contr'elles; ce qui fait qu'on les regarde comme incorruptibles. Neanmoins ils ne ſont point tels de leur nature, comme le temps, l'experience & la raiſon le font aſſez connoître.

Mais pour les Cieux, ils ſont compoſez de la matiere la plus fluide & la plus ſubtile, & principalement le Soleil; & tant s'en faut qu'il ſoit ſans chaleur & incorruptible, comme diſent les Sectateurs d'Ariſtote, qu'au contraire c'eſt de tous les corps & le plus chaud, & le plus ſujet au changement. C'eſt même lui qui échauffe, qui agite, & qui change toutes choſes; car c'eſt lui qui produit par ſon action, qui n'eſt autre

choſe que ſa chaleur, ou le mouvement de ſes parties, tout ce que nous voyons de nouveau dans les changemens des ſaiſons. La raiſon démontre ces choſes ; mais ſi on peut reſiſter à la raiſon, on ne peut reſiſter à l'experience. Car puiſqu'on a découvert dans le Soleil, par le moyen des Teleſcopes ou grandes Lunettes, des taches auſſi grandes que toute la terre, qui s'y ſont formées, & qui ſe ſont diſſipées en peu de temps ; on ne peut pas davantage nier, qu'il ne ſoit beaucoup plus ſujet au changement que la terre que nous habitons.

Tous les corps ſont donc dans un mouvement & dans un changement continuel, & principalement ceux qui ſont les plus fluides, comme le feu, l'air & l'eau ; puis les parties des corps vivans, comme la chair & même les os, & enfin les plus durs : Et l'eſprit ne doit pas ſuppoſer une eſpece d'immutabilité dans les choſes par cette raiſon, qu'il n'y voit point de corruption, ni de changement. Car ce n'eſt pas une preuve qu'une choſe ſoit toujours ſemblable à elle-même, à cauſe qu'on n'y reconnoît

point de difference, ni que des choſes ne ſoient pas, à cauſe que l'on n'en a point d'idée ou de connoiſſance.

CHAPITRE XI.

Exemples de quelques erreurs de Morale qui dépendent du même principe.

CETTE facilité que l'eſprit trouve à imaginer, & à ſuppoſer des reſſemblances, par tout où il ne reconnoît pas viſiblement de differences, jette auſſi la plûpart des hommes dans des erreurs tres-dangereuſes en matiére de Morale. En voici quelques exemples.

Un François ſe rencontre avec un Anglois, ou un Italien. Cet étranger a ſes humeurs particulieres; il a de la délicateſſe d'eſprit, ou, ſi vous voulez, il eſt fier & incommode. Cela portera d'abord ce François à juger que tous les Anglois, ou tous les Italiens ont le même caractere d'eſprit que celui qu'il a frequenté. Il les loüera ou les blâmera tous en general;

& s'il en rencontre quelqu'un, il ſe préoccupera d'abord qu'il eſt ſemblable à celui qu'il a déja vû, & il ſe laiſſera aller à quelque affection, ou à quelque averſion ſecrette. En un mot, il jugera de tous les particuliers de ces nations par cette belle preuve; qu'il en a vû un ou pluſieurs qui avoient de certaines qualitez d'eſprit; parce que ne ſçachant point d'ailleurs ſi les autres différent, il les ſuppoſe tous ſemblables.

Un Religieux de quelque Ordre tombe dans une faute; cela ſuffit afin que la plûpart de ceux qui le ſçavent, condamnent indifferemment tous les particuliers du même Ordre. Ils portent tous le même habit, & le même nom, ils ſe reſſemblent en cela; c'eſt aſſez afin que le commun des hommes s'imagine qu'ils ſe reſſemblent en tout. On ſuppoſe qu'ils ſont ſemblables, parce que ne penetrant pas le fond de leurs cœurs, on ne peut pas voir poſitivement s'ils different.

Les calomniateurs, qui s'étudient aux moyens de ternir la réputation de leurs ennemis, ſe ſervent d'ordinaire de celui-ci, & l'expérience nous

apprend qu'il réüſſit preſque toûjours. En effet, il eſt tres-proportionné à la portée du commun des hommes; & il n'eſt pas difficile de trouver dans des Communautez nombreuſes, ſi Saintes qu'elles ſoient, quelques perſonnes peu reglées, ou dans de mauvais ſentimens, puiſque dans la compagnie des Apôtres, dont Jeſus-Chriſt même étoit le chef, il s'eſt trouvé un larron, un traître, un hypocrite, en un mot, un Judas.

Les Juifs auroient eu ſans doute grand tort, s'ils euſſent porté des jugemens deſavantageux contre la compagnie la plus ſainte qui fut jamais, à cauſe de l'avarice & du déreglement de Judas; & s'ils les euſſent tous condamnez dans leur cœur, à cauſe qu'ils ſouffroient avec eux ce méchant homme, & que Jeſus-Chriſt même ne le puniſſoit pas, quoiqu'il connût ſes crimes.

Il eſt donc manifeſtement contre la raiſon & contre la charité de prétendre, qu'une Communauté eſt dans quelque erreur, parce qu'il ſe trouve quelques particuliers qui y ſont tombez, quand même les chefs la diſſimu-

leroient, ou qu'ils en ſeroient eux-mêmes les Partiſans. Il eſt vrai que lorſque tous les particuliers veulent ſoûtenir l'erreur, ou la faute de leur frere, on doit juger que toute la Communauté eſt coupable. Mais on peut dire, que cela n'arrive preſque jamais; car il paroît moralement impoſſible, que tous les particuliers d'un Ordre ſoient dans les mêmes ſentimens.

Les hommes ne devroient donc jamais conclure de cette ſorte du particulier au general; mais ils ne ſçauroient juger ſimplement de ce qu'ils voyent, ils vont toujours dans l'excès. Un Religieux d'un tel Ordre eſt un grand homme, un homme de bien; ils en concluent que tout l'Ordre eſt rempli de grands hommes & de gens de bien. De même, un Religieux d'un Ordre eſt dans de mauvais ſentimens; donc tout cet Ordre eſt corrompu, & dans de mauvais ſentimens. Mais ces derniers jugemens ſont bien plus dangereux que les premiers; parce qu'on doit toujours bien juger de ſon prochain, & que la malignité de l'homme fait que les mauvais jugemens, & les

diſcours tenus contre la reputation des autres plaiſent beaucoup plus, & s'impriment plus fortement dans l'eſprit que les jugemens & les diſcours avantageux qu'on en fait.

Quand un homme du monde, & qui ſuit ſes paſſions, s'attache fortement à ſon opinion, & qu'il prétend dans les mouvemens de ſa paſſion qu'il a raiſon de la ſuivre, on juge avec ſujet que c'eſt un opiniâtre, & il le reconnoît lui-même dès que ſa paſſion eſt paſſée. De même, quand une perſonne de pieté, qui eſt penetré de ce qu'il dit, & qui a reconnu la verité de la Religion, & la vanité des choſes du monde, veut ſur ſes lumieres reſiſter aux dereglemens des autres, & qu'il les reprend avec quelque zele, les gens du monde jugent auſſi que c'eſt un opiniâtre: & ainſi ils concluent que les devots ſont opiniâtres. Ils jugent même que les gens de bien ſont beaucoup plus opiniâtres, que les déreglez & les mechans: parce que ces derniers ne défendant leurs opinions que ſelon les différentes agitations du ſang & des paſſions, ils ne peuvent pas demeurer long-tems dans leurs ſenti-

mens : ils en reviennent. Au lieu que les perſonnes de pieté y demeurent fermes ; parce qu'ils ne s'appuyent que ſur des fondemens immobiles, qui ne dépendent pas d'une choſe auſſi inconſtante qu'eſt la circulation des humeurs & du ſang.

Voici donc pourquoi le commun des hommes juge, que les perſonnes de pieté ſont opiniâtres auſſi-bien que les perſonnes vicieuſes. C'eſt que les gens de bien ſont paſſionnez pour la verité & pour la vertu, comme les mechans le ſont pour le vice & pour le menſonge. Les uns & les autres parlent preſque de la même maniere pour ſoutenir leurs ſentimens ; ils ſont ſemblables en cela, quoi qu'ils different dans le fond. En voilà aſſez, afin que le monde qui ne penetre pas la difference des raiſons, juge qu'ils ſont ſemblables en tout, à cauſe qu'ils ſont ſemblables en la maniere dont tout le monde eſt capable de juger.

Les devots ne ſont donc pas opiniâtres, ils ſont ſeulement fermes comme ils le doivent être, & les vicieux & les libertins ſont toûjours opiniâtres, quand ils ne demeureroient

qu'une heure dans leur ſentiment : parce qu'on eſt ſeulement opiniâtre, lorſqu'on défend une fauſſe opinion, quand même on ne la défendroit que peu de tems.

Il en eſt de même de certains Philoſophes, qui ont ſoûtenu des opinions chimeriques, dont ils reviennent. Ils veulent que les autres qui défendent des veritez conſtantes, & dont ils voyent la certitude avec évidence, les quittent comme de ſimples opinions, ainſi qu'ils ont fait de celles dont ils s'étoient entêtez mal à propos. Et parce qu'il n'eſt pas facile d'avoir de la déference pour eux au préjudice de la verité, & que l'amour qu'on a naturellement pour elle, porte à la défendre avec ardeur ; ils jugent que l'on eſt opiniâtre.

Ces perſonnes avoient tort de défendre avec obſtination leurs chimeres ; mais les autres ont raiſon de ſoûtenir la verité avec force & fermeté d'eſprit. La maniere des uns & des autres eſt la même, mais les ſentimens ſont differens : & c'eſt cette difference de ſentimens, qui fait que les uns ſont fermes, & que les autres étoient des opiniâtres.

CONCLUSION
des trois premiers Livres.

DE's le commencement de cet Ouvrage, j'ai diſtingué comme deux parties dans l'être ſimple & indiviſible de l'ame, l'une purement paſſive, & l'autre paſſive & active tout enſemble. La premiere eſt l'eſprit ou l'entendement : la ſeconde eſt la volonté. J'ai attribué à l'eſprit trois facultez, parce qu'il reçoit ſes modifications & ſes idées de l'Auteur de la nature en trois manieres. Je l'ai appellé ſens, lorſqu'il reçoit de Dieu des idées confonduës avec des ſenſations, c'eſt-à-dire des idées ſenſibles, à l'occaſion de certains mouvemens qui ſe paſſent dans les organes de ſes ſens à la preſence des objets. Je l'ai appellé imagination & memoire, lors qu'il reçoit de Dieu des idées confonduës avec des images, leſquelles ſont une eſpece de ſenſations foibles & languiſſantes, que l'eſprit ne reçoit, qu'à cauſe de quelques traces qui ſe produiſent ou qui ſe réveillent dans le cerveau par le cours des

eſprits. Enfin je l'ai appellé eſprit pur, ou entendement pur, lors qu'il reçoit de Dieu les idées toutes pures de la verité, ſans mélange de ſenſations & d'images : non par l'union qu'il a avec le corps, mais par celle qu'il a avec le Verbe, ou la Sageſſe de Dieu ; non parce qu'il eſt dans le monde materiel & ſenſible, mais parce qu'il ſubſiſte dans le monde immateriel & intelligible ; non pour connoître des choſes muables, propres à la conſervation de la vie du corps, mais pour penetrer des veritez immuables, leſquelles conſervent en nous la vie de l'eſprit.

J'ai fait voir dans le premier & le ſecond livre, que nos ſens & notre imagination nous ſont fort utiles pour connoître les rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre : que toutes les idées que l'eſprit reçoit par le corps ſont toutes pour le corps : qu'il eſt impoſſible de découvrir quelque verité que ce ſoit avec évidence, par les idées des ſens & de l'imagination : que ces idées confuſes ne ſervent qu'à nous attacher à notre corps & par notre corps à toutes les choſes ſenſibles : & qu'enfin ſi nous

voulons éviter l'erreur nous ne devons point nous y fier. Je conclus de même, qu'il eſt moralement impoſſible de connoître par les idées pures de l'eſprit les rapports que les corps ont avec le nôtre : qu'il ne faut point raiſonner ſelon ces idées, pour ſçavoir ſi une pomme, ou une pierre ſont bonnes à manger, qu'il en faut goûter ; & qu'encore que l'on puiſſe ſe ſervir de ſon eſprit pour connoître confuſément les rapports des corps étrangers avec le nôtre, c'eſt toûjours le plus sûr de ſe ſervir de ſes ſens. Je donne encore un exemple ; car on ne peut trop imprimer dans l'eſprit des veritez ſi eſſentielles & ſi neceſſaires.

Je veux examiner, par exemple, ce qui m'eſt le plus avantageux d'être juſte, ou d'être riche. Si j'ouvre les yeux du corps, la juſtice me paroît une chimere ; je n'y voi point d'attraits. Je voi des juſtes miſerables, abandonnez, perſecutez, ſans défenſe & ſans conſolation ; car celui qui les conſole & qui les ſoûtient ne paroît point à mes yeux. En un mot, je ne voi pas de quel uſage peut être la juſtice & la vertu. Mais ſi je conſidere

les richeſſes les yeux ouverts, j'en vois d'abord l'éclat, & j'en ſuis ébloüi. La puiſſance, la grandeur, les plaiſirs, & tous les biens ſenſibles accompagnent les richeſſes : & je ne puis douter qu'il ne faille être riche pour être heureux. De même, ſi je me ſers de mes oreilles, j'entens que tous les hommes eſtiment les richeſſes ; qu'on ne parle que des moyens d'en avoir ; que l'on loue & que l'on honore ſans ceſſe ceux qui les poſſedent. Ce ſens & tous les autres me diſent donc, qu'il faut être riche pour être heureux. Que ſi je me ferme les yeux & les oreilles, & que j'interroge mon imagination, elle me repreſentera ſans ceſſe ce que mes yeux auront vû, ce qu'ils auront lû, & ce que mes oreilles auront entendu à l'avantage des richeſſes. Mais elle me repreſentera encore ces choſes tout d'une autre maniere que mes ſens ; car l'imagination augmente toûjours les idées des choſes qui ont rapport au corps & que l'on aime. Si je la laiſſe donc faire, elle me conduira bien-tôt dans un palais enchanté, ſemblable à ceux dont les Poëtes & les faiſeurs de Romans font des deſcriptions ſi magnifi-

ques : & là je verrai des beautez qu'il eſt inutile que je décrive, leſquelles me convaincront, que le Dieu des richeſſes qui l'habite eſt le ſeul capable de me rendre heureux. Voilà ce que mon corps eſt capable de me perſuader ; car il ne parle que pour lui, & il eſt neceſſaire pour ſon bien, que l'imagination s'abbate devant la grandeur & l'éclat des richeſſes.

Mais ſi je conſidere que le corps eſt infiniment au deſſous de l'eſprit, qu'il ne peut en être le maître, qu'il ne peut l'inſtruire de la verité, ni produire en lui la lumiere ; & que dans cette veuë je rentre en moi-même, & que je me demande : ou plutôt (puiſque je ne ſuis pas à moi-même, ni mon maître, ni ma lumiere) ſi je m'approche de Dieu, & que dans le ſilence de mes ſens & de mes paſſions, je lui demande, ſi je dois préferer les richeſſes à la vertu, ou la vertu aux richeſſes : j'entendrai une réponſe claire & diſtincte de ce que je dois faire : réponſe éternelle qui a toûjours été dite, qui ſe dit & qui ſe dira toûjours : réponſe qu'il n'eſt point ne-

ceſſaire que j'explique, parce que tout le monde la ſçait, ceux qui liſent ceci, & ceux qui ne le liſent pas ; qui n'eſt ni Grecque ni Latine, ni Françoiſe, ni Allemande, & que toutes les nations conçoivent : réponſe enfin qui conſole les juſtes dans leur pauvreté, & qui deſole les pecheurs au milieu de leurs richeſſes. J'entendrai cette réponſe, & j'en demeurerai convaincu. Je me rirai des viſions de mon imagination & des illuſions de mes ſens. L'homme interieur qui eſt en moi ſe mocquera de l'homme animal & terreſtre que je porte. Enfin l'homme nouveau croîtra, & le veil homme ſera détruit, pourvû néanmoins que j'obéïſſe toûjours à la voix de celui, qui me parle ſi clairement dans le plus ſecret de ma raiſon, & qui s'étant rendu ſenſible pour s'accomoder à ma foibleſſe & à ma corruption, & pour me donner la vie par ce qui me donnoit la mort, me parle encore d'une maniere très-forte, très-vive & très-familiere par mes ſens, je veux dire par la prédication de ſon Evangile. Que ſi je l'interroge dans toutes les queſtions Metaphyſi-

ques, naturelles, & de pure Philoſophie, auſſi-bien que dans celles qui regardent le reglement des mœurs, j'aurai toûjours un maître fidele qui ne me trompera jamais : non ſeulement je ſerai Chrétien, mais je ſerai Philoſophe : je penſerai bien, & j'aimerai de bonnes choſes : en un mot, je ſuivrai le chemin qui conduit à toute la perfection dont je ſuis capable, & par la grace & par la nature.

Il faut donc conclure de tout ce que j'ai dit, que pour faire le meilleur uſage, qui ſe puiſſe, des facultez de notre ame, de nos ſens, de notre imagination, & de notre eſprit, nous ne devons les appliquer qu'aux choſes pour leſquelles elles nous ſont données. Il faut diſtinguer avec ſoin nos ſenſations, & nos imaginations d'avec nos idées pures ; & juger ſelon nos ſenſations & nos imaginations des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre, ſans nous en ſervir pour découvrir les veritez qu'elles confondent toûjours : & il faut nous ſervir des idées pures de l'eſprit pour découvrir les veritez, ſans nous en ſervir

pour juger des rapports que les corps de dehors ont avec le nôtre ; parce que ces idées n'ont jamais assez d'étenduë pour nous les représenter parfaitement.

Il est impossible que les hommes connoissent assez toutes les figures, & tous les mouvemens des petites parties de leur corps & de leur sang, & de celles d'un certain fruit dans un certain tems de leur maladie, pour connoître qu'il y a un rapport de convenance entre ce fruit & leur corps, & que s'ils en mangent ils seront guéris. Ainsi nos sens seuls sont plus utiles à la conservation de notre santé que les regles de la medecine experimentale ; & la medecine experimentale que la medecine raisonnée. Mais la medecine raisonnée, qui défere beaucoup à l'expérience, & encore plus aux sens, est la meilleure ; parce qu'il faut joindre toutes ces choses ensemble

Voyez les Eclaircissemens.

On se peut donc servir de sa raison en toutes choses, & c'est le privilege qu'elle a sur les sens & sur l'imagination, qui sont limitez aux choses sensibles : mais il faut s'en servir avec regle. Car quoi que ce soit la

principale partie de nous-mêmes, il arrive ſouvent qu'on ſe trompe en la laiſſant trop agir ; parce qu'elle ne peut aſſez agir ſans ſe laſſer, je veux dire, qu'elle ne peut aſſez connoître pour bien juger, & que cependant on veut juger.

DE LA RECHERCHE DE LA VERITÉ.

LIVRE QUATRIÈME.

DES INCLINATIONS, ou des mouvemens naturels de l'esprit

CHAPITRE PREMIER.

I. *Les esprits doivent avoir des inclinations, comme les corps ont des mouvemens.* II. *Dieu ne donne aux esprits du mouvement que pour lui.* III. *Les esprits ne se portent aux biens particuliers que par le mouvement qu'ils ont pour le bien en general.* IV. *Origine des principales inclinations naturelles qui feront la division de ce quatriéme Livre.*

IL ne seroit pas necessaire de traiter des inclinations naturelles comme nous allons faire dans ce quatriéme

Livre, ni des paſſions comme nous ferons dans le ſuivant, pour découvrir les cauſes des erreurs des hommes, ſi l'entendement ne dépendoit point de la volonté dans la perception des objets : mais parce qu'il reçoit d'elle ſa direction ; que c'eſt elle qui le détermine & qui l'applique à quelques objets, plutôt qu'à d'autres ; il eſt abſolument neceſſaire de bien comprendre ſes inclinations, afin de penétrer les cauſes des erreurs auſquelles nous ſommes ſujets.

I. *Les eſprits doivent avoir des inclinations comme les corps ont des mouvemens.*

Si Dieu en créant ce monde eût produit une matiere infiniment étenduë, ſans lui imprimer aucun mouvement, tous les corps n'auroient point été différens les uns des autres. Tout ce monde viſible ne ſeroit encore à preſent qu'une maſſe de matiere ou d'étenduë, qui pourroit bien ſervir à faire connoître la grandeur & la puiſſance de ſon Auteur : mais il n'y auroit pas cette ſucceſſion de formes & cette varieté de corps, qui fait toute la beauté de l'univers, & qui porte tous les eſprits à admirer la ſageſſe infinie de celui qui le gouverne.

Or il me ſemble que les inclinations

des eſprits ſont au monde ſpirituel, ce que le mouvement eſt au monde materiel ; & que ſi tous les eſprits étoient ſans inclinations ; ou s'ils ne vouloient jamais rien, il ne ſe trouveroit pas dans l'ordre des choſes ſpirituelles cette varieté, qui ne fait pas ſeulement admirer la profondeur de la ſageſſe de Dieu, comme fait la diverſité qui ſe rencontre dans les choſes materielles ; mais auſſi ſa miſericorde, ſa juſtice, ſa bonté, & généralement tous ſes autres attributs. La différence des inclinations fait donc dans les eſprits un effet aſſez ſemblable à celui que la difference des mouvemens produit dans les corps ; & les inclinations des eſprits, & les mouvemens des corps ſont enſemble toute la beauté des êtres créez. Ainſi tous les eſprits doivent avoir quelques inclinations, de même que les corps ont differens mouvemens. Mais tâchons de découvrir quelles inclinations ils doivent avoir.

Si notre nature n'étoit point corrompuë, il ne ſeroit pas néceſſaire de chercher par la raiſon, ainſi que nous allons faire, qu'elles doivent être les inclinations naturelles des

eſprits créez : nous n'aurions pour cela qu'à nous conſulter nous-mêmes, & nous reconnoîtrions par le ſentiment interieur, que nous avons de ce qui ſe paſſe en nous, toutes les inclinations que nous devons avoir naturellement. Mais parce que nous ſçavons par la foi que le peché a renverſé l'ordre de la nature, & que la raiſon même nous apprend que nos inclinations ſont déreglées, comme on le verra mieux dans la ſuite, nous ſommes obligez de prendre un autre tour. Ne pouvant nous fier à ce que nous ſentons, nous ſommes obligez d'expliquer les choſes d'une maniere plus relevée ; mais qui ſemblera ſans doute peu ſolide à ceux qui n'eſtiment que ce qui ſe fait ſentir.

II. *Dieu n'a point d'autre fin principale de ſes action que lui-même, & il ne donne aux eſprits du mouvement que pour lui.*

C'eſt une verité inconteſtable, que Dieu ne peut avoir d'autre fin principale de ſes operations que lui-même, & qu'il peut avoir pluſieurs fins moins principales, qui rendent toutes à la conſervation des êtres qu'il a créez. Il ne peut avoir d'autre fin principale que lui-même ; parce qu'il ne peut pas errer, ou mettre ſa derniere fin dans les êtres qui ne renferment pas toute ſorte de biens. Mais il peut

avoir pour fin moins principale la conſervation des êtres créez ; parce que participans tous de ſa bonté, ils ſont néceſſairement bons, & même très-bons ſelon l'Ecriture. *valde bona*. Ainſi Dieu les aime, & c'eſt même ſon amour qui les conſerve ; car tous les êtres ne ſubſiſtent que parce que Dieu les aime. *Diligis omnia quæ ſunt*, dit le Sage, *& nihil odiſti eorum quæ feciſti : nec enim odiens aliquid conſtituiſti & feciſti. Quomodo autem poſſet aliquid permanere, niſi tu voluiſſes ; aut quod à te vocatum non eſſet conſervaretur.* En effet, il n'eſt pas poſſible de concevoir que des choſes, qui ne plaiſent pas à un être infiniment parfait & tout-puiſſant, ſubſiſtent, puiſque toutes ces choſes ne ſubſiſtent que par ſa volonté. Dieu veut donc ſa gloire comme ſa fin principale, & la conſervation de ſes créatures, mais pour ſa gloire.

Les inclinations naturelles des eſprits étant certainement des impreſſions continuelles de la volonté de celui qui les a créez & qui les conſerve, il eſt, ce me ſemble, néceſſaire que ces inclinations ſoient entierement ſemblables à celles de leur créa-

teur & de leur conſervateur. Elles ne peuvent donc avoir naturellement d'autre fin principale que ſa gloire, ni d'autre fin ſeconde que leur propre conſervation & celle des autres, mais toûjours par rapport à celui qui leur donne l'être. Car enfin il me paroît inconteſtable que Dieu ne pouvant vouloir que les volontez qü'il crée, aiment davantage un moindre bien qu'un plus grand bien : c'eſt-à-dire qu'elles aiment davantage ce qui eſt moins aimable, que ce qui eſt plus aimable : il ne peut créer aucune créature ſans la tourner vers lui-même, & lui commander de l'aimer plus que toutes choſes ; quoi qu'il puiſſe la créer libre & avec la puiſſance de ſe détacher & de ſe détourner de lui.

III. *Les eſprits ne ſe portent aux biens particuliers que par le mouvement qu'ils ont pour le bien en general.*

Comme il n'y a proprement qu'un amour en Dieu, qui eſt l'amour de lui-même ; & que Dieu ne peut rien aimer que par cet amour, puiſque Dieu ne peut rien aimer que par rapport à lui : auſſi Dieu n'imprime qu'un amour en nous, qui eſt l'amour du bien en general, & nous ne pouvons rien aimer que par cet amour, puiſque nous ne pouvons

rien aimer qui ne ſoit ou qui ne paroiſſe un bien. C'eſt l'amour du bien en general qui eſt le principe de tous nos amours particuliers, parce qu'en effet cet amour n'eſt que notre volonté : car, comme j'ai déja dit ailleurs, la volonté n'eſt autre choſe que l'impreſſion continuelle de l'Auteur de la nature, qui porte l'eſprit de l'homme vers le bien en general. Certainement il ne faut pas s'imaginer que cette puiſſance que nous avons d'aimer, vienne ou dépende de nous. Il n'y a que la puiſſance de mal aimer, ou plutôt de bien aimer, qui dépende de nous ; parce qu'étant libres nous pouvons déterminer, & nous determinons en effet à des biens particuliers, & par conſéquent à de faux biens, le bon amour que Dieu ne ceſſe point d'imprimer en nous, tant qu'il ne ceſſe point de nous conſerver.

Mais non ſeulement notre volonté, ou notre amour pour le bien en general vient de Dieu, nos inclinations pour des biens particuliers, leſquelles ſont communes à tous les hommes, quoiqu'inégalement fortes dans tous les hommes, comme notre

inclination pour la conſervation de notre être, & de ceux avec leſquels nous ſommes unis par la nature, ſont encore des impreſſions de la volonté de Dieu ſur nous : car j'appelle ici indifferemment du nom d'inclination naturelle, toutes les impreſſions de l'Auteur de la nature, qui ſont communes à tous les eſprits.

IV. *Origine des principales inclinations naturelles qui feront la diviſion de ce quatriéme Livre.*

Je viens de dire que Dieu aimoit ſes créatures, & que c'étoit même ſon amour qui leur donnoit & leur conſervoit l'être. Ainſi Dieu imprimant ſans ceſſe en nous un amour pareil au ſien, puiſque c'eſt ſa volonté qui fait & qui regle la nôtre, il donne auſſi toutes ces inclinations naturelles qui ne dépendent point de notre choix, & qui nous portent néceſſairement à la conſervation de notre être, & de ceux avec leſquels nous vivons.

Car, quoique le peché ait corrompu toutes choſes, il ne les a pas détruites. Quoique nos inclinations naturelles n'ayent pas toûjours Dieu pour fin par le choix libre de notre volonté, elles ont toûjours Dieu pour fin dans l'inſtitution de la nature : car Dieu qui les produit & qui les

conſerve en nous, ne les produit & ne les conſerve que pour lui. Tous les pecheurs tendent à Dieu par l'impreſſion qu'ils reçoivent de Dieu, quoi qu'ils s'en eloignent par l'erreur & l'égarement de leur eſprit. Ils aiment bien, car on ne peut jamais mal aîmer, puiſque c'eſt Dieu qui fait aimer. Mais ils aiment de mauvaiſes choſes, mauvaiſes ſeulement, parce que Dieu, qui donne même aux pecheurs le pouvoir d'aimer, leur défend de les aimer, à cauſe que depuis le peché elles les détournent de ſon amour. Car les hommes s'imaginant que les créatures cauſent en eux le plaiſir qu'ils ſentent à leur occaſion, ſe portent avec fureur vers les corps, & tombent dans un entier oubli de Dieu, qui ne paroît point à leurs yeux.

Nous avons donc encore aujourd'hui les mêmes inclinations naturelles, ou les mêmes impreſſions de l'Auteur de la nature qu'avoit Adam avant ſon peché. Nous avons même les inclinations qu'ont les bienheureux dans le Ciel, car Dieu ne fait & ne conſerve point des créatures, qu'il ne leur donne un amour pareil

au ſien. Il s'aime, il nous aime, il aime toutes ſes créatures : Il ne fait donc point d'eſprits qu'il ne les porte à l'aimer, à s'aimer, & à aimer toutes les créatures.

Mais comme toutes nos inclinations ne ſont que des impreſſions de l'Auteur de la nature, leſquelles nous portent à l'aimer & toutes choſes pour lui ; elles ne peuvent être reglées, que lorſque nous aimons Dieu de toutes nos forces, & toutes choſes pour Dieu, par le choix libre de notre volonté. Car nous ne pouvons ſans injuſtice abuſer de l'amour que Dieu nous donne pour lui, en aimant par cet amour autre choſe que lui & ſans rapport à lui. Ainſi nous connoiſſons preſentement non ſeulement quelles ſont nos inclinations naturelles, mais encore quelles elles doivent être, afin qu'elles ſoient bien reglées & ſelon l'inſtitution de leur Auteur.

Nous avons donc premierement une inclination pour le bien en général, laquelle eſt le principe de toutes nos inclinations naturelles, de toutes nos paſſions, & même de tous les amours libres de notre ame, parce que

c'eſt de cette inclination pour le bien en géneral que nous avons la force de ſuſpendre notre conſentement à l'égard des biens particuliers qui ne la rempliſſent pas entierement.

En ſecond lieu nous avons de l'inclination pour la conſervation de notre être.

En troiſiéme lieu nous avons tous de l'inclination pour les autres créatures, leſquelles ſont utiles, ou à nous-mêmes, ou à ceux que nous aimons. Nous avons encore beaucoup d'autres inclinations particulieres qui dépendent de celles-ci, mais je ne donne cette diviſion que pour me faire quelque ordre. Je pretends ſeulement rapporter dans ce quatriéme Livre les erreurs de nos inclinations à ces trois chefs ; à l'inclination que nous avons pour le bien en genéral, à l'amour de nous-mêmes, & à l'amour du prochain.

CHAPITRE II.

I. *L'inclination pour le bien en general eſt le principe de l'inquiétude de notre volonté.* II. *Et par conſequent de notre peu d'application & de notre ignorance.* III. *Premier exemple, la morale peu connuë du commun des hommes.* IV. *Second exemple, l'immortalité de l'ame conteſtée par quelques perſonnes.* V. *Que notre ignorance eſt extrême à l'égard des choſes abſtraites, ou qui n'ont guéres de rapport à nous.*

II. *L'inclination pour le bien en general eſt le principe de l'inquiétude de notre volonté.*

CETTE vaſte capacité qu'a la volonté pour tous les biens en general, à cauſe qu'elle n'eſt faite que pour un bien qui renferme en ſoi tous les biens, ne peut être remplie par toutes les choſes que l'eſprit lui repreſente, & cependant ce mouvement continuel que Dieu lui imprime vers le bien ne peut s'arrêter. Ce mouvement ne ceſſant jamais donne néceſſairement à l'eſprit une agitation continuelle. La volonté qui cherche ce qu'elle deſire, oblige l'eſprit de ſe repreſenter toutes ſortes d'objets. L'eſ-

prit ſe les preſente, mais l'ame ne les goûte pas ; ou ſi elle les goûte, elle ne s'en contente pas. L'ame ne les goûte pas, parce que ſouvent la vûë de l'eſprit n'eſt point accompagnée de plaiſir ; car c'eſt par le plaiſir que l'ame goûte ſon bien : & l'ame ne s'en contente pas, parce qu'il n'y a rien qui puiſſe arrêter le mouvement de l'ame, que celui qui le lui imprime. Tout ce que l'eſprit ſe repreſente comme ſon bien, eſt fini ; & & tout ce qui eſt fini, peut détourner pour un moment nôtre amour, mais il ne peut le fixer. Lorſque l'eſprit conſidere des objets fort nouveaux & fort extraordinaires, ou qui tiennent quelque choſe de l'infini, la volonté ſouffre pour quelque temps qu'il les examine avec attention ; parce qu'elle eſpere y trouver ce qu'elle cherche, & que ce qui eſt grand & paroît infini, porte le caractere de ſon vrai bien; mais avec le temps elle s'en dégoûte auſſi-bien que des autres. Elle eſt donc toûjours inquiete, parce qu'elle eſt portée à chercher ce qu'elle ne peut jamais trouver, & ce qu'elle eſpere toujours de trouver : & elle aime le grand, l'extraordinaire, & ce qui

tient de l'infini ; parce que n'ayant pas trouvé ſon vrai bien dans les choſes communes & familieres, elle s'imagine le trouver dans celles qui ne lui ſont point connuës. Nous ferons voir dans ce Chapitre, que l'inquiétude de notre volonté eſt une des principales cauſes de l'ignorance où nous ſommes, & des erreurs où nous tombons ſur une infinité de ſujets : & dans les deux ſuivans nous expliquerons ce que produit en nous l'inclination que nous avons pour tout ce qui a quelque choſe de grand & d'extraordinaire.

II. *Et par conſequent de notre peu d'application & de notre ignorance.*

Il eſt aſſez évident par les choſes que l'on a dites, premierement, que la volonté n'applique guéres l'entendement qu'à des objets qui ont quelque rapport avec nous, & qu'elle néglige fort les autres ; car ſouhaitant toûjours la felicité avec ardeur, & par l'impreſſion de la nature, elle ne tourne l'entendement que vers les choſes qui nous paroiſſent utiles, & qui nous cauſent quelque plaiſir.

Secondement, que la volonté ne permet pas que l'entendement s'occupe long-tems à des choſes même qui lui donnent quelque plaiſir : par-

ce que, comme on vient de dire, toutes les choſes créés peuvent bien nous plaire pour quelque tems; mais nous nous en dégoûtons bien-tôt après, & alors notre eſprit s'en détourne & cherche ailleurs de quoi ſe ſatisfaire.

Troiſiémement, que la volonté eſt excitée à faire ainſi courir l'eſprit d'objet en objet; parce qu'il n'eſt jamais ſans lui repreſenter confuſément & comme de loin celui qui contient en ſoi tous les êtres, comme nous l'avons dit dans le troiſiéme Livre. Car la volonté voulant, pour ainſi dire, approcher davantage de ſoi ſon vrai bien pour en être touchée, & pour en recevoir le mouvement qui l'anime elle excite l'entendement à ſe le repréſenter par quelque endroit. Mais alors ce n'eſt point l'être en general & univerſel, ce n'eſt plus l'être infiniment parfait, que l'eſprit apperçoit; c'eſt quelque choſe de borné & d'imparfait, qui ne pouvant arrêter le mouvement de la volonté, ni lui plaire long-tems, elle abandonne pour courir après quelque autre objet.

Cependant l'attention & l'application de l'eſprit étant abſolument né-

ceſſaire pour découvrir les veritez un peu cachées, il eſt manifeſte que le commun des hommes doit être dans une ignorance tres-groſſiere à l'égard même des choſes qui ont quelque rapport à eux, & qu'ils ſont dans un aveuglement inconcevable à l'égard de toutes les veritez abſtraites, & qui n'ont point de rapport ſenſible avec eux. Mais il faut tâcher de faire ſentir ces choſes par des exemples.

III. *Premier exemple, la morale peu connuë du commun des hommes.*

Il n'y a point de ſcience qui ait tant de rapport à nous que la morale: C'eſt elle qui nous apprend tous nos devoirs à l'égard de Dieu, de notre Prince, de nos parens, de nos amis, & généralement de tout ce qui nous environne. Elle nous enſeigne même le chemin qu'il faut ſuivre pour devenir éternellement heureux; & tous les hommes ſont dans une obligation eſſentielle, ou plutôt dans une neceſſité indiſpenſable de s'y appliquer uniquement: Cependant il y a ſix mille ans qu'il y a des hommes, & cette ſcience eſt encore fort imparfaite.

Cette partie de la Morale qui regarde ce que l'on doit à Dieu, & qui

ſans doute eſt la principale, puiſqu'elle a rapport à l'éternité, n'a preſque point été connuë des plus ſçavans ; & l'on trouve encore à préſent des perſonnes d'eſprit qui n'en ont aucune connoiſſance. Cependant c'eſt la partie de la Morale la plus facile. Car premierement quelle difficulté y a-t-il à reconnoître qu'il y a un Dieu ? Tout ce que Dieu a fait le prouve : tout ce que les hommes & les bêtes font le prouve : tout ce que nous penſons, tout ce que nous voyons, tout ce que nous ſentons, le prouve. En un mot, il n'y a rien qui ne prouve l'éxiſtence de Dieu, ou qui ne la puiſſe prouver à des eſprits attentifs, & qui s'appliquent ſérieuſement à rechercher l'Auteur de toutes choſes.

En ſecond lieu, il eſt évident qu'il faut ſuivre les ordres de Dieu pour être heureux : car étant puiſſant & juſte, on ne peut lui déſobéir ſans être puni, ni lui obéïr ſans être recompenſé. Mais que demande-t-il de nous ? Que nous l'aimions : que notre eſprit ſoit occupé de lui, que notre cœur ſoit tourné vers lui. Car pourquoi a-t-il créé les eſprits ? Certainement il ne peut rien faire que

pour lui : il ne nous a donc faits que pour lui, & nous ſommes indiſpenſablement obligez à ne point détourner ailleurs l'impreſſion d'amour qu'il conſerve ſans ceſſe en nous, afin que nous l'aimions ſans ceſſe.

Ces veritez ne ſont pas fort difficiles à découvrir pour peu que l'on s'y applique. Cependant ce ſeul principe de Morale : Que pour être vertueux & heureux il eſt abſolument néceſſaire d'aimer Dieu ſur toutes choſes & en toutes choſes, eſt le fondement de toute la morale Chrétienne. Il ne faut pas auſſi s'appliquer extrémement pour en tirer toutes les conſéquences dont nous avons beſoin, pour établir les regles générales de notre conduite ; quoi qu'il y ait tres-peu de perſonnes qui les tirent ; & que l'on diſpute encore tous les jours ſur des queſtions de Morale, qui ſont des ſuites immediates & néceſſaires d'un principe auſſi évident qu'eſt celui-là.

Des Géometres ſont toûjours quelques nouvelles decouvertes dans leur ſcience, ou s'ils ne la perfectionnent pas beaucoup, c'eſt qu'ils ont déja tiré de leurs principes les conſéquences les plus utiles & les plus néceſſaires. Mais

la plûpart des hommes ſemblent incapables de rien conclure du premier principe de la Morale. Toutes leurs idées s'évanouiſſent & ſe diſſipent ; lorſqu'ils veulent ſeulement y penſer, parce qu'ils ne le veulent pas comme il faut : & ils ne le veulent pas, parce qu'ils ne le goûtent pas, ou parce qu'ils s'en dégoûtent trop tôt après qu'ils l'ont goûté. Ce principe eſt abſtrait, métaphyſique, purement intelligible ; il ne ſe ſent pas, il ne s'imagine pas. Il ne paroît donc pas ſolide à des yeux charnels, ou à des eſprits qui ne voyent que par les yeux. Il ne ſe trouve rien dans la conſideration ſéche & abſtraite de ce principe, qui puiſſe faire ceſſer l'inquiétude de leur volonté, & qui puiſſe fixer la vûë de leur eſprit pour le conſiderer avec quelque attention. Quelle eſpérance donc qu'ils le voyent bien, qu'ils le comprennent bien, & qu'ils en concluent directement ce qu'ils en doivent conclure.

Si les hommes ne comprenoient qu'imparfaitement cette propoſition de Géometrie. : Que les côtez des triangles ſemblables ſont proportionnels entr'eux ; certainement ils ne ſe

roient pas de grands Géometres. Mais ſi outre cette vûë confuſe & imparfaite de cette propoſition fondamentale de la Géometrie, ils avoient encore quelque interêt que les côtez des triangles ſemblables ne fuſſent pas proportionnels ; & que la fauſſe Géométrie fut auſſi incommode pour leurs inclinations perverſes que la fauſſe Morale, ils pourroient bien faire des paralogiſmes auſſi abſurdes en Géometrie qu'en matiere de Morale, parce que leurs erreurs leur ſeroient agréables : & que la verité ne feroit que les embaraſſer, que les étourdir, & que les fâcher.

Il ne faut donc pas s'étonner de l'aveuglement des hommes qui vivoient dans les ſiecles paſſez, pendant leſquels l'idolâtrie regnoit dans le monde, ou de ceux qui vivent maintenant, & qui ne ſont point encore éclairez par la lumiere de l'Evangile. Il falloit que la Sageſſe éternelle ſe rendit enfin ſenſible, pour inſtruire des hommes qui n'interrogent que leurs ſens. Il y avoit quatre mille ans que la verité parloit à leur eſprit ; mais ne rentrant point dans eux-mêmes, ils ne l'entendoient pas ; il falloit qu'elle

parlât à leurs oreilles. La lumiere qui éclaire tous les hommes, luiſoit dans leurs ténebres, ſans les diſſiper, ils ne pouvoient même la regarder, Il falloit que la lumiere intelligible ſe voilât & ſe rendit viſible : il falloit que le verbe ſe fit chair, & que la ſageſſe cachée & inacceſſible aux hommes charnels les inſtruiſit d'une maniere charnelle, *carnaliter*, dit ſaint Bernard. La plûpart des hommes, & principalement les pauvres qui ſont le plus digne objet de la miſericorde & de la providence du Createur, ceux qui ſont obligez de travailler pour gagner leur vie, ſont extrêmement groſſiers & ſtupides. Ils n'entendent que parce qu'ils ont des oreilles, & ils ne voyent que parce qu'ils ont des yeux. Ils ſont incapables de rentrer en eux-mêmes par quelque effort d'eſprit, pour y interroger la verité dans le ſilence de leurs ſens & de leurs paſſions. Ils ne peuvent s'appliquer à la verité, parce qu'ils ne peuvent la goûter, & ſouvent ils ne s'aviſent pas même de s'y appliquer, parce qu'ils ne s'aviſent pas de s'appliquer à ce qui ne les touche pas. Leur volonté inquiete & volage tour-

Serm. 19. de natali Domini.

ne inceſſamment la vûe de leur eſprit vers tous les objets ſenſibles qui leur plaiſent, & qui les divertiſſent par leur varieté ; car la multiplicité & la diverſité des biens ſenſibles ſont cauſe que l'on en reconnoît moins la vanité, & que l'on eſt toûjours dans l'eſperance d'y rencontrer le vrai bien que l'on deſire.

Ainſi, quoique les conſeils que Jeſus-Chriſt, comme homme, comme voie : comme Auteur de notre foi nous donne dans l'Evangile, ſoient beaucoup plus proportionnez à la foibleſſe de notre eſprit, que ceux que le même Jeſus-Chriſt, comme ſageſſe éternelle, comme verité interieure, comme lumiere intelligible, nous inſpire dans le plus ſecret de notre raiſon : quoique Jeſus-Chriſt rende ces conſeils agréables par ſa grace, ſenſibles par ſon exemple, convaincans par ſes miracles, les hommes ſont ſi ſtupides, & ſi incapables de reflexion, même ſur les choſes qu'il leur eſt de la derniere conſéquence de bien ſçavoir, qu'ils n'y penſent preſque jamais comme ils le doivent. Peu de gens voyent la beauté de l'Evangile. Peu de gens conçoivent la ſolidité &

la néceſſité des conſeils de Jeſus-Chriſt : peu les meditent, peu s'en nourriſſent & s'en fortifient ; l'agitation continuelle de la volonté qui cherche le goût du bien, ne permettant pas que l'on s'arrête à des veritez qui ſemblent l'en priver. Voici une autre preuve de ce que je dis.

IV. *Second exemple, l'immortalité de l'ame conteſtée par quelques perſonnes.*

Les impies doivent ſans doute ſe mettre fort en peine de ſçavoir, ſi leur ame eſt mortelle, comme ils le penſent, ou ſi elle eſt immortelle, comme la foi & la raiſon nous l'apprennent. C'eſt là une choſe de la derniere conſequence pour eux ; il y va de leur éternité, & le repos même de leur eſprit en dépend. D'où vient donc qu'ils ne le ſçavent pas, ou qu'ils demeurent dans le doute, ſi ce n'eſt qu'ils ne ſont pas capables d'une attention un peu ſerieuſe, & que leur volonté inquiete & corrompuë ne permet pas à leur eſprit de regarder fixement les raiſons, qui ſont contraires aux ſentimens qu'ils voudroient être veritables. Car enfin eſt-ce une choſe ſi difficile à reconnoître que la différence qu'il y a entre l'ame & le corps, entre ce qui penſe & ce qui eſt étendu ? Faut-il ap-

porter une ſi grande attention d'eſprit pour voir qu'une penſée n'eſt rien de rond ni de quarré : que de l'étenduë n'eſt capable que de differentes figures & de differens mouvemens, & non pas de penſée & de raiſonnement : & qu'ainſi ce qui penſe, & ce qui eſt étendu, ſont deux êtres tout-à-fait oppoſez. Cependant cela ſeul ſuffit pour démontrer que l'ame eſt immortelle, & qu'elle ne peut périr quand même le corps ſeroit anéanti.

Lorſqu'une ſubſtance périt, il eſt vrai que les *modes* ou les manieres d'être de cette ſubſtance périſſent avec elle. Si un morceau de cire étoit anéanti, il eſt vrai que les figures de cette cire ſeroient auſſi anéanties avec elle, parce que la rondeur, par exemple, de la cire, n'eſt en effet que la cire même d'une telle façon : ainſi elle ne peut ſubſiſter ſans la cire. Mais quand Dieu détruiroit toute la cire qui eſt au monde, il ne s'en ſuivroit pas pourtant de là qu'aucune autre ſubſtance, ni que les *modes* d'aucune autre ſubſtance fuſſent anéanties. Toutes les pierres, par exemple, ſubſiſteroient avec toutes *leurs modes* : parce que les pierres ſont des ſubſtances ou des

êtres

êtres, & non pas des manieres d'être de la cire.

De même, quand Dieu anéantiroit la moitié de quelque corps, il ne s'enſuivroit pas que l'autre moitié fût anéantie. Cette derniere moitié eſt unie avec l'autre, mais elle n'eſt pas une avec elle. Ainſi une moitié étant anéantie, il s'enſuit bien, ſelon la lumiere de la raiſon, que l'autre moitié n'y a plus de rapport : mais il ne s'enſuit pas qu'elle ne ſoit plus ; puiſque ſon être étant different, il ne peut être réduit au néant par l'anéantiſſement de l'autre. Il eſt donc clair que la penſée n'étant point la modification de l'étenduë, notre ame n'eſt point anéantie, quand même on ſuppoſeroit que la mort anéantiroit notre corps.

Mais on n'a pas raiſon de s'imaginer que le corps même ſoit anéanti lorſqu'il eſt détruit. Les parties qui le compoſent ſe diſſipent en vapeurs & ſe réſolvent en pouſſiere : on ne les voit plus, & on ne les reconnoît plus. Il eſt vrai ; mais on n'en doit pas conclure qu'elles ne ſont plus, car l'eſprit les apperçoit toûjours. Si l'on ſepare un grain de moutarde en deux, en

quatre, en vingt parties, on l'anéantit à nos yeux, car on ne le voit plus : mais on ne l'anéantit pas en lui-même, on ne l'anéantit pas à l'eſprit ; car l'eſprit le voit, quand même on le diviſeroit en mille ou cent mille parties.

C'eſt une notion commune à tout homme qui ſe ſert plutôt de ſa raiſon que de ſes ſens, que rien ne peut s'anéantir par les forces ordinaires de la nature : car de même qu'il ne ſe peut faire naturellement quelque choſe de rien, il ne ſe peut faire auſſi qu'une ſubſtance, ou qu'un être devienne rien. Le paſſage de l'être au néant, ou du néant à l'être eſt également impoſſible. Les corps peuvent donc ſe corrompre, ſi l'on veut appeller corruption les changemens qui leur arrivent ; mais ils ne peuvent pas s'anéantir. Ce qui eſt rond peut devenir quarré, ce qui eſt chair peut devenir terre, vapeur, & tout ce qu'il vous plaira ; car toute étenduë eſt capable de toute ſorte de configuration : mais la ſubſtance de ce qui eſt rond & de ce qui eſt chair, ne peut périr. Il y a certaines loix établies dans la nature, ſelon leſquelles les corps changent ſucceſſivement de formes ; parce que

la varieté ſucceſſive de ces formes fait la beauté de l'Univers, & donne de l'admiration pour ſon Auteur : mais il n'y a point de loi dans la nature pour l'anéantiſſement d'aucun être, parce que le néant n'a rien de beau ni rien de bon, & que l'Auteur de la nature aime ſon ouvrage. Les corps peuvent donc changer, mais ils ne peuvent pas périr ?

Mais ſi en s'arrêtant au rapport de ſes ſens, on veut ſoûtenir avec opiniâtreté que la réſolution des corps eſt un veritable anéantiſſement, à cauſe que les parties dans leſquelles ils ſe réſolvent, ſont imperceptibles à nos yeux : qu'on ſe ſouvienne au moins que les corps ne peuvent ſe diviſer en ces parties imperceptibles, que parce qu'ils ſont étendus. Car ſi l'eſprit n'eſt point étendu, il ne ſera pas diviſible ; & s'il n'eſt pas diviſible, il faudra demeurer d'accord qu'en ce ſens il ne ſera pas corruptible. Mais comment pourroit-on s'imaginer que l'eſprit fût étendu & diviſible ? On peut par une ligne droite couper un quarré en deux triangles, en deux paralelogrammes, en deux trapézes : Mais par quelle ligne peut-on conce-

voir qu'un plaiſir, qu'une douleur, qu'un déſir ſe puiſſent couper ? & quelle figure réſulteroit de cette diviſion ? Certainement je ne croi pas que l'imagination ſoit aſſez féconde en fauſſes idées pour ſe ſatisfaire là-deſſus.

L'eſprit n'eſt donc point étendu, il n'eſt point diviſible, il n'eſt point ſuſceptible des mêmes changemens que le corps : neanmoins il faut tomber d'accord qu'il n'eſt pas immuable par ſa nature. Si le corps eſt capable d'un nombre infini de differentes figures & de differentes configurations, l'eſprit eſt auſſi capable d'un nombre infini de differentes perceptions de differentes modifications. Comme après notre mort la ſubſtance de notre chair ſe réſoudra en terre, en vapeurs & une infinité d'autres corps ſans s'anéantir : de même notre ame ſans rentrer dans le néant, aura des penſées, & des ſentimens bien differens de ceux qu'elle a pendant cette vie. Il eſt neceſſaire maintenant que nous vivons, que notre corps ſoit compoſé de chair & d'os ; il eſt auſſi neceſſaire pour vivre que notre ame ait les idées, & les ſentimens qu'elle

a par rapport au corps auquel elle eſt uni. Mais lorſqu'elle ſera ſeparée de ſon corps, elle ſera en pleine liberté de recevoir de toutes ſortes d'idées & de modifications bien differentes de celles qu'elle a preſentement : comme notre corps de ſon côté ſera capable de recevoir de toutes ſortes de figures & de configurations bien differentes de celle qu'il eſt neceſſaire qu'il ait pour être le corps d'un homme vivant.

Les choſes que je viens de dire, ſont, ce me ſemble, aſſez voir que l'immortalité de l'ame n'eſt pas une choſe ſi difficile à comprendre. D'où peut donc venir que tant de gens en doutent, ſi ce n'eſt qu'il ne leur plaît pas d'apporter aux raiſons qui la prouvent, le peu d'attention qui eſt neceſſaire pour s'en convaincre ? Et d'où vient qu'ils ne le veulent pas, ſi ce n'eſt que leur volonté, étant inquiéte & inconſtante, agite ſans ceſſe leur entendement ; de ſorte qu'il n'a pas le loiſir d'appercevoir diſtinctement les idées mêmes qui lui ſont les plus preſentes, comme ſont celles de la penſée & de l'étenduë : De même qu'un homme agité par quelque paſſion, &

qui tourne inceſſamment les yeux de tous côtez, ne diſtingue pas le plus ſouvent les objets les plus proches, & les plus expoſez à ſa vûë. Car enfin la queſtion de l'immortalité de l'ame, eſt une des queſtions les plus faciles à réſoudre, lorſque ſans écouter ſon imagination l'on conſidere avec quelque attention d'eſprit, l'idée claire & diſtincte de l'étenduë, pour reconnoître qu'elle ne peut avoir de rapport avec la penſée.

Si l'inconſtance & la legereté de notre volonté ne permet pas à notre entendement de pénétrer le fond des choſes qui lui ſont très preſentes, & qu'il nous eſt de la derniere conſéquence de ſçavoir ; il eſt facile de juger qu'elle nous permettra encore moins de méditer celles qui ſont éloignées, & qui n'ont aucun rapport à nous. De ſorte que ſi nous ſommes dans une ignorance très-groſſiere de la plûpart des choſes qu'il nous eſt très-neceſſaire de ſçavoir, nous ne ſerons pas fort éclairez dans celles qui nous paroiſſent entierement vaines & inutiles.

Il n'eſt pas fort neceſſaire que je m'arrête à prouver ceci par des

exemples ennuyeux, & qui ne renferment point de veritez conſiderables: car s'il y a des choſes que l'on doive ignorer, ce ſont celles qui ne ſervent à rien. Quoiqu'il y ait peu de gens qui s'appliquent ſerieuſement à des choſes entierement vaines & inutiles, il n'y en a encore que trop: mais il ne peut y avoir trop de gens qui ne s'y appliquent pas & qui les mépriſent, pourvû ſeulement qu'ils n'en jugent pas. Ce n'eſt pas un défaut à un eſprit borné, que de ne pas ſçavoir certaines choſes; c'eſt ſeulement un défaut d'en juger. L'ignorance eſt un mal neceſſaire, mais on peut & on doit éviter l'erreur. Ainſi, je ne condamne pas dans les hommes l'ignorance de beaucoup de choſes, mais ſeulement les jugemens téméraires qu'ils en portent.

V. *Que notre ignorance eſt extrême à l'égard des choſes abſtraites, ou qui n'ont guéres de rapport à nous.*

Lorſque les choſes ont beaucoup de rapport à nous, qu'elles ſont ſenſibles, & qu'elles tombent aiſément ſous l'imagination, l'on peut dire que l'eſprit s'y applique, & qu'il en peut avoir quelque connoiſſance. Car lorſque nous ſçavons que des choſes ont rapport à nous, nous y penſons avec quelque inclination; & lorſque

nous ſentons qu'elles nous touchent, nous nous y appliquons avec plaiſir. De ſorte que nous devrions être plus ſçavans que nous ne ſommes dans beaucoup de choſes, ſi l'inquiétude & l'agitation de notre volonté ne troubloit & ne fatiguoit ſans ceſſe notre attention.

Mais lorſque les choſes ſont abſtraites & peu ſenſibles, nous n'en pouvons que difficilement avoir quelque connoiſſance aſſurée : non que les veritez abſtraites ſoient d'elles-mêmes fort embarraſſées, mais à cauſe que l'attention & la vûë de l'eſprit commence, & finit d'ordinaire en même tems que la vûë ſenſible des objets ; parce que l'on ne penſe guéres qu'à ce que l'on voit & que l'on ſent, & qu'autant de tems qu'on le voit & qu'on le ſent.

Il eſt certain que ſi l'eſprit pouvoit facilement s'appliquer aux idées claires & diſtinctes, ſans être comme ſoûtenu par quelque ſentiment, & ſi l'inquiétude de la volonté ne détournoit point ſans ceſſe ſon application ; nous ne trouverions pas de fort grandes difficultez dans une infinité de queſtions naturelles que nous regardons

comme inexplicables, & nous pourrions en peu de tems nous délivrer de notre ignorance & de nos erreurs à leur égard.

C'eſt, par exemple, une verité inconteſtable à tout homme qui fait uſage de ſon eſprit, que la création & l'anéantiſſement ſurpaſſent les forces ordinaires de la nature. Si l'on demeuroit donc attentif à cette notion pure de l'eſprit & de la raiſon, on n'admettroit pas avec tant de facilité la création & l'anéantiſſement d'un nombre infini de nouveaux êtres, comme des formes ſubſtantielles, des qualitez & des facultez réelles, &c. On chercheroit dans les idées diſtinctes que l'on a de l'étenduë, de la figure, & du mouvement, la raiſon des effets naturels : ce qui n'eſt pas toûjours ſi difficile qu'on ſe l'imagine ; car toutes les choſes de la nature ſe tiennent & ſe prouvent les unes les autres.

Les effets du feu, comme ceux des canons & des mines ſont fort ſurprenans, & leur cauſe eſt aſſez cachée. Néanmoins ſi les hommes, au lieu de s'attacher aux impreſſions de leurs ſens, & à quelques experiences fauſſes ou trompeuſes, s'arrêtoient forte-

ment à cette ſeule notion de l'eſprit pur : Qu'il n'eſt pas poſſible qu'un corps qui eſt très-peu agité produiſe un mouvement violent, puiſqu'il ne peut pas donner à celui qu'il choque plus de viteſſe qu'il n'en a lui-même : il ſeroit facile de cela ſeul de conclure qu'il y a une matiere ſubtile & inviſible, qu'elle eſt très-agitée, qu'elle eſt répanduë généralement dans tous les corps, & pluſieurs autres choſes ſemblables qui nous feroient connoître la nature du feu, & qui nous ſerviroient encore à découvrir d'autres veritez plus cachées.

Car puiſqu'il ſe fait de ſi grands mouvemens dans un canon & dans une mine, & que tous les corps viſibles qui les environnent, ne ſont point dans une aſſez grande agitation pour les produire, c'eſt une preuve certaine qu'il y en a d'autres inviſibles & inſenſibles, qui ont pour le moins autant d'agitation que le boulet de canon : mais qui étant très-ſubtils & très-déliez, peuvent tous ſeuls paſſer librement & ſans rien rompre par les pores du canon, avant que le feu y ſoit, c'eſt-à-dire, comme on le peut voir expliqué plus au long &

avec quelque vrai-ſemblance dans M. * Deſcartes, avant qu'ils ayent entouré les parties dures & groſſieres du ſalpêtre dont la poudre eſt compoſée. Mais lorſque le feu y eſt, c'eſt-à-dire, lorſque ces parties très-ſubtiles & très-agitées ont environné les parties groſſieres & ſolides du ſalpêtre, & leur ont ainſi communiqué leur mouvement très-fort & très-violent ; alors il eſt neceſſaire que tout crêve : parce que les pores du canon, qui laiſſoient des paſſages libres de tous côtez aux parties ſubtiles dont nous parlons, lorſqu'elles étoient ſeules, ne ſont point aſſez grands pour laiſſer paſſer les parties groſſieres du ſalpêtre, & quelques autres dont la poudre eſt compoſée, lorſqu'elles ont reçû l'agitation des parties ſubtiles qui les environnent.

* *Principes de Phil. Voyez le 16. Eclairciſſement ſur la génération du feu.*

Car de même que l'eau des rivieres qui coule ſous les ponts ne les ébranle pas, à cauſe de la petiteſſe de ſes parties : ainſi la matiere très-ſubtile & très-déliée dont on vient de parler, paſſe continuellement au travers des pores de tous les corps ſans y faire des changemens ſenſibles. Mais de même auſſi que cette riviere

eſt capable de renverſer un pont, lorſque traînant dans le cours de ſes eaux quelques grandes maſſes de glaces, ou quelques autres corps plus ſolides, elle les pouſſe contre lui avec le même mouvement qu'elle a : ainſi la matiere ſubtile eſt capable de faire les effets ſurprenans que nous voyons dans les canons & dans les mines ; lorſqu'ayant communiqué aux parties de la poudre, qui nagent au milieu d'elle, ſon mouvement infiniment plus violent & plus rapide que celui des rivieres & des torrens, ces mêmes parties de la poudre ne peuvent pas librement paſſer par les pores du corps qui les enferme, à cauſe qu'elles ſont trop groſſieres ; de ſorte qu'elles les rompent avec violence pour ſe faire un paſſage libre.

Mais les hommes ne peuvent pas ſi facilement ſe repreſenter des parties ſubtiles & déliées, & ils les regardent comme des chimeres à cauſe qu'ils ne les voyent pas. *Contemplatio ferè deſinit cum aſpectu*, dit Bacon. La plûpart même des Philoſophes aiment mieux inventer quelque nouvelle entité pour ne ſe pas taire ſur ces choſes qu'ils ignorent. Et ſi on

objecte contre leurs fauſſes & incompréhenſibles ſuppoſitions, qu'il eſt neceſſaire que le feu ſoit compoſé de parties très-agitées, puiſqu'il produit des mouvemens ſi violens, & qu'une choſe ne peut communiquer ce qu'elle n'a pas ; ce qui certainement eſt une objection très-claire & très-ſolide : ils ne manquent pas de tout confondre par quelque diſtinction frivole & imaginaire, comme celles des cauſes équivoques & univoques, afin de paroître dire quelque choſe, lorſqu'en effet ils ne diſent rien. Car enfin, c'eſt une notion commune à des eſprits attentifs qu'il ne peut pas y avoir dans la nature de veritable cauſe équivoque au ſens qu'ils l'entendent, & que l'ignorance ſeule des hommes les a inventées.

Les hommes doivent donc s'attacher davantage à la conſideration des notions claires & diſtinctes, s'ils veulent connoître la nature : ils doivent un peu reprimer & arrêter l'inconſtance & la legereté de leur volonté, s'ils veulent pénétrer le fond des choſes : car leurs eſprits ſeront toûjours foibles, ſuperficiels & diſcurſifs, ſi leurs volontez demeurent toûjours

legeres, inconſtantes & volages.

Il eſt vrai qu'il y a quelque fatigue, & qu'il faut ſe contraindre pour ſe rendre attentif, & pour pénétrer le fond des choſes que l'on veut ſçavoir : mais on n'a rien ſans peine. Il eſt honteux que des perſonnes d'eſprit, & des Philoſophes, qui ſont obligez par toutes ſortes de raiſons à la recherche & à la défenſe de la verité, parlent ſans ſçavoir ce qu'ils diſent, & ſe contentent de termes qui ne réveillent aucune idée diſtincte dans les eſprits attentifs.

CHAPITRE III.

I. *La curioſité eſt naturelle & neceſſaire.*
II. *Trois regles pour la moderer.*
III. *Explication de la premiere de ces regles.*

I. *La curioſité eſt naturelle & neceſſaire.*

TAnt que les hommes auront de l'inclination pour un bien qui ſurpaſſe leurs forces, & qu'ils ne le poſſederont pas, ils auront toûjours une ſecrette inclination pour tout ce qui porte le caractere du nouveau

& de l'extraordinaire : Ils coureront ſans ceſſe après les choſes qu'ils n'auront point encore conſiderées, dans l'eſperance d'y trouver ce qu'ils cherchent, & leurs eſprits ne pouvant ſe ſatisfaire entierement que par la vûë de celui pour qui ils ſont faits, ils ſeront toûjours dans l'inquiétude & dans l'agitation, juſqu'à ce qu'il leur paroiſſe dans ſa gloire.

Cette diſpoſition des eſprits eſt ſans doute très-conforme à leur état : car il vaut infiniment mieux chercher avec inquiétude la verité & le bonheur qu'on ne poſſede pas, que de demeurer dans un faux repos, en ſe contentant du menſonge & des faux biens dont on ſe repaît ordinairement. Les hommes ne doivent pas être inſenſibles à la verité & à leur bonheur : le nouveau & l'extraordinaire les doit donc réveiller ; & il y a une curioſité qui leur doit être permiſe, ou plutôt qui leur doit être recommandée. Ainſi les choſes communes & ordinaires ne renfermant pas le vrai bien, & les opinions anciennes des Philoſophes étant très-incertaines ; il eſt juſte que nous ſoyons curieux pour

les nouvelles découvertes, & toûjours inquiets dans la joüiſſance des biens ordinaires.

Si un Géométre nous venoit donner de nouvelles propoſitions contraires à celles d'Euclide : s'il prétendoit prouver que cette ſcience eſt pleine d'erreurs, comme Hobbes l'a voulu faire dans le Livre qu'il a compoſé *contre le Faſte des Géométres*, j'avouë qu'on auroit tort de ſe plaire dans cette ſorte de nouveauté ; parce que quand on a trouvé la verité, il y faut demeurer ferme, puiſque la curioſité ne nous eſt donnée que pour nous porter à la découvrir. Auſſi n'eſt-ce pas un défaut ordinaire aux Géométres d'être curieux des opinions nouvelles de Géométrie. Ils ſe dégoûteroient bien-tôt d'un livre qui ne contiendroit que des propoſitions contraires à celles d'Euclide ; parce qu'étant très-certains de la verité de ces propoſitions par des démonſtrations inconteſtables, toute notre curioſité ceſſe à leur égard : Marque infaillible que les hommes n'ont de l'inclination pour la nouveauté, que parce qu'il ne voyent point avec évidence la verité des choſes

qu'ils desirent naturellement de sçavoir, & qu'ils ne possedent point des biens infinis qu'ils souhaitent naturellement de posseder.

II. *Trois regles pour moderer la curiosité.*

Il est donc juste que les hommes soient excitez par la nouveauté, & qu'ils l'aiment : mais il y a pourtant des exceptions à faire, & ils doivent observer certaines regles qu'il est facile de tirer de ce que nous venons de dire, que l'inclination pour la nouveauté ne nous est donnée, que pour la recherche de la verité & de notre veritable bien.

Il y en a trois, dont la premiere est, que les hommes ne doivent point aimer la nouveauté dans les choses de la foi qui ne sont point soûmises à la raison.

La seconde, que la nouveauté n'est pas une raison qui nous doive porter à croire que les choses sont bonnes ou vrayes : c'est-à-dire, que nous ne devons point juger que les opinions sont vrayes, à cause qu'elles sont nouvelles ; ni que des biens sont capables de nous contenter, à cause qu'ils sont nouveaux & extraordinaires, & que nous ne les avons point encore possedez.

La troiſiéme, que lorſque nous ſommes aſſurez d'ailleurs que des veritez ſont ſi cachées, qu'il eſt moralement impoſſible de les découvrir, & que les biens ſont ſi petits & ſi minces qu'ils ne peuvent pas nous ſatisfaire; nous ne devons pas nous laiſſer exciter par la nouveauté qui s'y rencontre, ni nous laiſſer ſéduire ſur de fauſſes eſperances. Mais il faut expliquer ces regles plus au long, & faire voir que faute de les obſerver, nous tombons dans un très-grand nombre d'erreurs.

III. *Explication particuliere de la premiere de ces regles.*

On trouve aſſez ſouvent des eſprits de deux humeurs bien differentes; les uns veulent toûjours croire aveuglément: les autres veulent toûjours voir évidemment. Les premiers n'ayant preſque jamais fait uſage de leur eſprit, croyent ſans diſcernement tout ce qu'on leur dit; les autres voulant toûjours faire uſage de leur eſprit ſur des matieres même qui les ſurpaſſent infiniment, mépriſent indifferemment toutes ſortes d'autoritez. Les premiers ſont ordinairement des ſtupides & des eſprits foibles, comme les enfans & les femmes; les autres ſont des eſprits ſuper-

bes & libertins, comme les hérétiques & les Philoſophes.

Il ex extrémement rare de trouver des perſonnes qui ſoient juſtement au milieu de ces deux excez, & qui ne cherchent jamais d'évidence dans les choſes de la foi par une vaine agitation d'eſprit; ou qui ne croyent quelquefois ſans évidence des opinions fauſſes touchant les choſes de la nature, par une déference indiſcrete & par une baſſe ſoûmiſſion d'eſprit. Si ce ſont des perſonnes de pieté & fort ſoûmiſes à l'autorité de l'Egliſe, leur foi s'étend quelquefois, s'il m'eſt permis de le dire ainſi, juſqu'à des opinions purement Philoſophiques: ils les regardent ſouvent avec le même reſpect que les veritez de la Religion. Ils condamnent par un faux zele avec une trop grande facilité ceux qui ne ſont pas de leur ſentiment. Ils entrent dans des ſoupçons injurieux contre les perſonnes qui font de nouvelles découvertes. C'eſt aſſez, afin de paſſer pour libertin dans leur eſprit, que de nier qu'il y ait des formes ſubſtantielles, que les animaux ſentent de la douleur & du plaiſir, & d'autres opinions de Phi-

loſophie, qu'ils croyent vrayes ſans raiſon évidente ; ſeulement à cauſe qu'ils s'imaginent des liaiſons neceſſaires entre ces opinions & les veritez de la foi.

Mais ſi ce ſont des perſonnes trop hardies, leur orgueil les porte à mépriſer l'autorité de l'Egliſe ; ce n'eſt qu'avec peine qu'ils s'y ſoûmettent. Ils ſe plaiſent dans des opinions dures & téméraires : ils affectent de paſſer pour eſprits forts ; & dans cette vûë ils parlent des choſes divines ſans reſpect & avec une eſpece de fierté. Ils mépriſent comme trop crédules ceux qui parlent avec modeſtie de certains ſentimens reçus. Enfin ils ſont extrêmement portez à douter de tout, & entierement oppoſez à ceux qui ont une trop grande facilité à ſe ſoûmettre à l'autorité des hommes.

Il eſt manifeſte que ces deux extrêmitez ne valent rien ; & que les perſonnes qui ne veulent point d'évidence dans les queſtions naturelles ſont blâmables, auſſi-bien que les autres qui demandent de l'évidence dans les myſteres de la foi. Mais ceux qui ſe mettent en danger de ſe tromper dans des queſtions de Philoſophie en

croyant trop facilement, ſont ſans doute plus excuſables que les autres qui ſe mettent en danger de tomber dans quelque héréſie en doutant témerairement. Car enfin il eſt moins dangereux de tomber dans une infinité d'erreurs de Philoſophie faute de les examiner, que de tomber dans une ſeule héréſie faute de ſe ſoûmettre avec humilité à l'autorité de l'Egliſe.

L'eſprit ſe repoſe quand il trouve de l'évidence, & il s'agite quand il n'en trouve pas, parce que l'évidence eſt le caractere de la verité. Ainſi l'erreur des libertins & des Hérétiques vient de ce qu'ils doutent que la verité ſe rencontre dans les déciſions de l'Egliſe, parce qu'ils n'y voyent pas d'évidence, & qu'ils eſperent que les veritez de la Foi ſe peuvent connoître avec évidence. Or leur amour pour la nouveauté eſt déreglé, puiſque poſſedant la verité dans la Foi de l'Egliſe, ils ne doivent plus rien rechercher : outre que les veritez de la Foi étant infiniment au deſſus de leur eſprit, ils ne pourroient pas les découvrir, ſuppoſé, ſelon leur fauſſe penſée, que l'Egliſe fût tombée dans l'erreur.

V. le 13. & 14. entretien ſur la Metaphyſique.

Mais s'il y a pluſieurs perſonnes qui ſe trompent en refuſant de ſe ſoûmettre à l'autorité de l'Egliſe, il n'y en a pas moins qui ſe trompent en ſe ſoûmettant à l'autorité des hommes. Il faut ſe ſoûmettre à l'autorité de l'Egliſe, parce qu'elle ne peut jamais ſe tromper ; mais il ne faut jamais ſe ſoûmettre aveuglement à l'autorité des hommes, parce qu'ils peuvent toûjours ſe tromper. Ce que l'Egliſe nous apprend eſt infiniment au deſſus des forces de la raiſon ; ce que les hommes nous apprennent eſt ſoûmis à notre raiſon. De ſorte que ſi c'eſt un crime & une vanité inſupportable que de chercher par ſon eſprit la verité dans des matieres de la Foi, ſans avoir égard à l'autorité de l'Egliſe ; c'eſt auſſi une legereté & une baſſeſſe d'eſprit mépriſable, que de croire aveuglément à l'autorité des hommes dans des ſujets qui dépendent de la raiſon.

Cependant on peut dire que la plûpart de ceux que l'on appelle ſçavans dans le monde, n'ont acquis cette reputation, que parce qu'ils ſçavent par memoire les opinions d'Ariſtote, de Platon, d'Epicure, & de quel-

ques autres Philoſophes ; qu'ils ſe rendent aveuglément à leurs ſentimens, & qu'ils les défendent avec opiniâtreté. Pour avoir quelques dégrez & quelques marques extérieures de doctrine dans les Univerſitez, il ſuffit de ſçavoir les ſentimens de quelques Philoſophes. Pourvû que l'on veüille jurer *in verba magiſtri*, avec un peu de memoire on devient bien-tôt un Docteur. Preſque toutes les Communautez ont une doctrine qui leur eſt propre, & qu'il eſt défendu aux particuliers d'abandonner. Ce qui eſt vrai chez les uns, eſt ſouvent faux chez les autres. Ils font gloire quelquefois de ſoûtenir la doctrine de leur Ordre contre la raiſon & l'expérience ; & ils ſe croyent obligez de donner des contorſions à la verité ou à leurs Auteurs pour les accorder l'un avec l'autre : ce qui produit un nombre infini de diſtinctions frivoles, leſquelles ſont autant de détours qui conduiſent infailliblement à l'erreur.

Si l'on découvre quelque verité, il faut encore à preſent qu'Ariſtote l'ait vûë ; ou ſi Ariſtote y eſt contraire, la découverte ſera fauſſe. Les uns font parler ce Philoſophe

d'une façon ; les autres d'une autre ; car tous ceux qui veulent paſſer pour ſçavans, lui font parler leur langage. Il n'y a point d'impertinence qu'on ne lui faſſe dire ; & il y a peu de nouvelles découvertes qui ne ſe trouvent énigmatiquement dans quelque recoin de ſes Livres. En un mot, il ſe contredit preſque toûjours, ſi ce n'eſt dans ſes ouvrages, c'eſt au moins dans la bouche de ceux qui l'enſeignent. Car encore que les Philoſophes proteſtent & prétendent même d'enſeigner ſa doctrine, il eſt difficile d'en trouver deux qui ſoient d'accord ſur ſes ſentimens : parce qu'en effet les Livres d'Ariſtote ſont ſi obſcurs & remplis de termes ſi vagues & ſi généraux, qu'on peut lui attribuer avec quelque vrai-ſemblance les ſentimens de ceux qui lui ſont les plus oppoſez. On peut lui faire dire tout ce qu'on veut dans quelques-uns de ces ouvrages, parce qu'il n'y dit preſque rien, quoiqu'il faſſe beaucoup de bruit : de même que les enfans font dire au ſon des cloches tout ce qu'il leur plaît, parce que les cloches font grand bruit & ne diſent rien.

Il eſt vrai qu'il paroît fort raiſonnable

nable de fixer & d'arrêter l'eſprit de l'homme à des opinions particulieres, afin de l'empêcher d'extravaguer. Mais quoi? faut-il que ce ſoit par le menſonge & par l'erreur? ou plutôt, croit-on que l'erreur puiſſe réünir les eſprits? Que l'on examine combien il eſt rare de trouver des perſonnes d'eſprit qui ſoient ſatisfaites de la lecture d'Ariſtote, & qui ſoient perſuadées d'avoir acquis une veritable ſcience, après même qu'ils ont vieilli ſur ſes Livres; & on reconnoîtra manifeſtement qu'il n'y a que la verité & l'évidence qui arrêtent l'agitation de l'eſprit; & que les diſputes, les averſions, les erreurs & les héréſies mêmes ſont entretenuës & fortifiées par la mauvaiſe maniere dont on étudie. La verité conſiſte dans un indiviſible, elle n'eſt pas capable de varieté, & il n'y a qu'elle qui puiſſe réünir les eſprits: mais le menſonge & l'erreur ne peuvent que les diviſer & les agiter.

Je ne doute pas qu'il n'y ait quelques perſonnes qui croyent de bonne foi que celui qu'ils appellent le *Prince* des Philoſophes n'eſt point dans l'erreur, & que c'eſt dans ſes ouvra-

ges que ſe trouve la veritable & ſolide Philoſophie. Il y a des gens qui s'imaginent que depuis deux mille ans qu'Ariſtote a écrit, on n'a pû encore découvrir qu'il fut tombé dans quelque erreur ; qu'ainſi, étant infaillible en quelque maniere, ils peuvent le ſuivre aveuglément & le citer comme infaillible. Mais on ne veut pas s'arrêter à répondre à ces perſonnes ; parce qu'il faut qu'elles ſoient dans une ignorance trop groſſiere, & plus digne d'être mepriſée que d'être combattuë. On leur demande ſeulement, que s'ils ſçavent qu'Ariſtote ou quelqu'un de ceux qui l'ont ſuivi, ayent jamais déduit quelque verité des principes de Phyſique qui lui ſoient particuliers, ou ſi, peut-être, ils l'ont fait eux-mêmes, qu'ils ſe declarent, qu'ils l'expliquent, & qu'ils la prouvent ; & on leur promet de ne plus parler d'Ariſtote qu'avec éloge. On ne dira plus que ſes principes ſont inutiles, puiſqu'ils auront enfin ſervi à prouver une verité ; mais il n'y a pas lieu de l'eſperer. Il y a déja long-tems qu'on en a fait le défi, & M. Deſcartes, entr'autres, dans ſes Meditations Metaphyſiques, avec

promeſſe même de démontrer la fauſſeté de cette verité prétenduë : Et il y a grande apparence que perſonne ne ſe hazardera jamais de faire, ce que les plus grands ennemis de M. Deſcartes & les plus zelez défenſeurs de la Philoſophie d'Ariſtote n'ont point encore oſé entreprendre.

Qu'il ſoit donc permis après celà de dire que c'eſt aveuglément, baſſeſſe d'eſprit, ſtupidité que de ſe rendre ainſi à l'autorité d'Ariſtote, de Platon, ou de quelqu'autre Philoſophe que ce ſoit : que l'on perd ſon tems à les lire, quand on n'a point d'autre deſſein que d'en retenir les opinions ; & qu'on le fait perdre à ceux à qui on les apprend de cette ſorte. Qu'il ſoit permis de dire avec Saint Auguſtin : *Que c'eſt être ſottement curieux, que d'envoyer ſon fils au College, afin qu'il y apprenne les ſentimens de ſon Maître :* Que les Philoſophes ne peuvent point nous inſtruire par leur autorité, & que s'ils le prétendent ils ſont injuſtes : que c'eſt une eſpece de folie & d'impieté que de jurer ſolemnellement leur défenſe : & enfin, que c'eſt tenir injuſtement la verité captive, que de s'oppoſer par interêt aux

Quis tam ſtultè curioſus eſt qui filium ſuum mittat in ſcholam, ut quid magiſter cogitet dicat. *Aug. de Magiſtro.*

opinions nouvelles de Philoſophie qui peuvent être vrayes, pour conſerver celles que l'on ſçait aſſez être fauſſes ou inutiles.

CHAPITRE IV.

Continuation du même ſujet. I. *Explication de la ſeconde regle de la curioſité.* II. *Explication de la troiſiéme.*

I. Seconde regle de la curioſité.

LA ſeconde regle que l'on doit obſerver, c'eſt que la nouveauté ne doit jamais nous ſervir de raiſon pour croire que les choſes ſont veritables. Nous avons déja dit pluſieurs fois que les hommes ne doivent pas ſe repoſer dans l'erreur, & dans les faux biens dont ils joüiſſent : qu'il eſt juſte qu'ils cherchent l'évidence de la verité, & le vrai bien qu'ils ne poſſedent pas ; & par conſéquent qu'ils ſe portent aux choſes qui leur ſont nouvelles & extraordinaires. Mais ils ne doivent pas pour cela toûjours s'y attacher, ni croire par legereté d'eſprit, que les opinions nouvelles ſont vrayes, à cauſe qu'el-

les ſont nouvelles ; & que des biens ſont veritables, parce qu'ils n'en ont point encore joüi. La nouveauté les doit ſeulement pouſſer à examiner avec ſoin les choſes nouvelles. Ils ne les doivent pas mépriſer ; puiſqu'ils ne les connoiſſent pas, ni croire auſſi témerairement qu'elles renferment ce qu'ils ſouhaitent & ce qu'ils eſperent.

Mais voici ce qui arrive aſſez ſouvent. Les hommes après avoir examiné les opinions anciennes & communes, n'y ont point reconnu la lumiere de la verité : après avoir goûté les biens ordinaires, ils n'y ont point trouvé le plaiſir ſolide qui doit accompagner la poſſeſſion du bien : leurs deſirs & leurs empreſſemens ne ſe ſont point appaiſez par les opinions & les biens ordinaires. Si donc on leur parle de quelque choſe de nouveau & d'extraordinaire, l'idée de la nouveauté leur fait d'abord eſperer, que c'eſt juſtement ce qu'ils cherchent. Et parce qu'on ſe flatte ordinairement, & qu'on croit volontiers que les choſes ſont comme on ſouhaite qu'elles ſoient ; leurs eſperances ſe fortifient à proportion que

leurs desirs s'augmentent, & enfin elles se changent insensiblement en des assurances imaginaires. Ils attachent ensuite si fortement l'idée de la nouveauté avec l'idée de la verité, que l'une ne se represente jamais sans l'autre, & ce qui est plus nouveau leur paroît toûjours plus vrai & meilleur que ce qui est plus ordinaire & plus commun : bien differens en cela de quelques-uns, qui ayant joint par aversion pour les héréfies, l'idée de la nouveauté avec celle de la fausseté, s'imaginent que toutes les opinions nouvelles sont fausses, & qu'elles renferment quelque chose de dangereux.

On peut donc dire que cette disposition ordinaire de l'esprit & du cœur des hommes à l'égard de tout ce qui porte le caractere de la nouveauté, est une des causes les plus générales de leurs erreurs : car elle ne les conduit presque jamais à la verité. Lorsqu'elle les y conduit, ce n'est que par hazard & par bonheur : & enfin elle les détourne toûjours de leur veritable bien, en les arrêtant dans cette multiplicité de divertissemens & de faux biens dont le monde est

rempli ; ce qui eſt l'erreur la plus dangereuſe dans laquelle on puiſſe tomber.

Troiſiéme regl. de la curioſité.

La troiſiéme regle contre les deſirs exceſſifs de la nouveauté eſt, que lorſque nous ſommes aſſurez d'ailleurs que des veritez ſont ſi cachées, qu'il eſt moralement impoſſible de les découvrir, & que les biens ſont ſi petits & ſi minces qu'ils ne peuvent nous rendre heureux, nous ne devons pas nous laiſſer exciter par la nouveauté qui s'y rencontre.

Tout le monde peut ſçavoir par la foi, par la raiſon & par l'expérience, que tous les biens créez ne peuvent pas remplir la capacité infinie de la volonté. La foi nous apprend que toutes les choſes du monde ne ſont que vanité, & que notre bonheur ne conſiſte pas dans les honneurs ni dans les richeſſes. La raiſon nous aſſure, que puiſqu'il n'eſt pas en nôtre pouvoir de borner nos deſirs, & que nous ſommes portez par une inclination naturelle à aimer tous les biens, nous ne pouvons devenir heureux qu'en poſſedant celui qui les renferme tous. Notre propre experience nous fait ſentir que nous ne ſommes

pas heureux dans la poſſeſſion des biens dont nous joüiſſons, puiſque nous en ſouhaitons encore d'autres. Enfin nous voyons tous les jours que les grands biens dont les Princes & les Rois, même les plus puiſſans, joüiſſent ſur la terre, ne ſont pas encore capables de contenter leurs deſirs: qu'ils ont même plus d'inquiétudes & de déplaiſirs que les autres; & qu'étant, pour ainſi dire, au haut de la roüe de la fortune, ils doivent être infiniment plus agitez & plus ſecoüez par ſon mouvement, que ceux qui ſont au deſſous & plus proche du centre. Car enfin ils ne tombent jamais que du haut; ils ne reçoivent jamais que de grandes bleſſures; & toute cette grandeur qui les accompagne & qu'ils attachent à leur être propre, ne fait que les groſſir & les étendre, afin qu'ils ſoient capables d'un plus grand nombre de bleſſures, & plus expoſez aux coups de la fortune.

La foi donc, la raiſon & l'expérience, nous convainquant que les biens & les plaiſirs de la terre, deſquels nous n'avons point encore goûté, ne nous rendroient pas heureux quand nous les poſſederions; nous

devons bien prendre garde ſelon cette troiſiéme regle, à ne pas nous laiſſer ſottement flatter d'une vaine eſperance de bonheur, laquelle s'augmentant peu à peu à proportion de notre paſſion & de nos deſirs, ſe changeroit à la fin en une fauſſe aſſurance. Car lorſqu'on eſt extrémement paſſionné pour quelque bien, on ſe l'imagine toûjours tres-grand; & l'on ſe perſuade même inſenſiblement qu'on ſera heureux quand on le poſſedera.

Il faut donc réſiſter à ces vains deſirs, puiſque ce ſeroit inutilement que l'on tâcheroit de les contenter. Mais principalement encore, parce que quand on ſe laiſſe aller à ſes paſſions, & que l'on employe ſon tems pour les ſatisfaire, on perd Dieu & toutes choſes avec lui. On ne fait que courir d'un faux bien après un autre faux bien: on vit toûjours dans de fauſſes eſperances: on ſe diſſipe, on s'agite en mille manieres differentes: on trouve par tout des oppoſitions à cauſe que les biens que l'on recherche ſont deſirez de pluſieurs & ne peuvent être poſſedez de pluſieurs; & enfin on meurt & on ne poſſede

plus rien. Car, comme nous apprend
Chap. 6. 2 Tim. S. Paul, *ceux qui veulent devenir riches tombent dans la tentation & dans le piege du diable, & en divers deſirs inutiles & pernicieux qui précipitent les hommes dans l'abîme de la perdition & de la damnation; car la cupidité eſt la racine de tous les maux.*

Que ſi nous ne devons pas nous porter à la recherche des biens de la terre qui nous ſont nouveaux, parce que nous ſommes aſſurez que nous n'y trouverons pas le bonheur que nous cherchons; nous ne devons pas auſſi avoir le moindre deſir de ſçavoir les opinions nouvelles ſur un très-grand nombre de queſtions difficiles, parce que nous ſçavons d'ailleurs que l'eſprit de l'homme n'en ſçauroit découvrir la verité. La plûpart des queſtions que l'on traite dans la Morale, & principalement dans la Phyſique, ſont de cette nature; & nous devons par cette raiſon nous défier beaucoup des livres que l'on compoſe tous les jours ſur ces matieres très-obſcures & très-embaraſſées. Car, quoiqu'abſolument parlant, les queſtions qu'ils contiennent ſe puiſſent réſoudre, cependant il y

a encore ſi peu de veritez découvertes, & il y en a tant d'autres à ſçavoir avant que de venir à celles dont traitent ces livres, qu'on peut ne les pas lire ſans ſe hazarder de perdre beaucoup.

Cependant ce n'eſt pas ainſi que les hommes ſe conduiſent ; ils font tout le contraire. Ils n'examinent point ſi ce qu'on leur dit eſt poſſible. Il n'y a qu'à leur promettre des choſes extraordinaires, comme la réparation de la chaleur naturelle, de *l'humide radical*, des eſprits *vitaux*, ou d'autres choſes qu'ils n'entendent point, pour exciter leur vaine curioſité, & pour les préoccuper. Il ſuffit pour les ébloüir & pour les gagner, de leur propoſer des paradoxes ; de ſe ſervir de paroles obſcures, de termes d'influences, de l'autorité de quelques auteurs inconnus ; ou bien de faire quelque experience fort ſenſible & fort extraordinaire, quoiqu'elle n'ait même aucun rapport à ce qu'on avance, car il ſuffit de les étourdir pour les convaincre.

Si un Medecin, un Chirurgien, un Empirique citent des paſſages grecs & latins, & ſe ſervent de ter-

mes nouveaux & extraordinaires pour ceux qui les écoutent, ce ſont de grands hommes. On leur donne droit de vie & de mort : on les croit comme des oracles : ils s'imaginent eux-mêmes qu'ils ſont bien au deſſus du commun des hommes, & qu'ils pénétrent le fond des choſes. Et ſi l'on eſt aſſez indiſcret pour témoigner qu'on ne prend pas pour raiſon cinq ou ſix mots qui ne ſignifient & qui ne prouvent rien ; ils s'imaginent qu'on n'a pas le ſens commun, & que l'on nie les premiers principes. En effet les premiers principes de ces gens-là ſont cinq ou ſix mots latins d'un auteur, ou bien quelque paſſage grec s'ils ſont plus habiles.

Il eſt même neceſſaire que les ſçavans Medecins parlent quelquefois une langue que leurs malades n'entendent pas, pour acquerir quelque réputation & pour ſe faire obéïr.

Un Medecin qui ne ſçait que du latin, peut bien être eſtimé au village : parce que du latin c'eſt du grec & de l'arabe pour des païſans. Mais ſi un Medecin ne ſçait au moins lire le grec pour apprendre quelque aphoriſme d'Hypocrate, il ne faut pas

qu'il s'attende de paſſer pour ſçavant homme dans l'eſprit des gens de ville, qui ſçavent ordinairement du latin. Ainſi les Medecins même les plus ſçavans connoiſſant cette fantaiſie des hommes, ſe trouvent obligez de parler comme les affronteurs & les ignorans, & l'on ne doit pas toûjours juger de leur capacité & de leur bon ſens, par les choſes qu'ils peuvent dire dans leurs viſites. S'ils parlent grec quelquefois, c'eſt pour charmer le malade & non pas la maladie, car ils ſçavent bien qu'un paſſage grec n'a jamais guéri perſonne.

CHAPITRE V.

I. De la ſeconde inclination naturelle ou de l'amour propre. II. Il ſe diviſe en l'amour de l'être & du bien-être, ou de la grandeur & du plaiſir.

I. *De la ſeconde inclination naturelle ou de l'amour propre.*

LA ſeconde inclination que l'Auteur de la nature imprime ſans ceſſe dans notre volonté, c'eſt l'amour de nous-même ou de notre propre conſervation.

Nous avons déja dit que Dieu aime tous ſes ouvrages ; que c'eſt l'amour

ſeul qui a pour eux qui les conſerve ; & qu'il veut que tous les eſprits créez ayent les mêmes inclinations que lui. Il veut donc qu'ils ayent tous une inclination naturelle pour leur conſervation auſſi-bien que pour leur bonheur, car ils ne peuvent être heureux ſans être. Cependant il n'eſt pas juſte de mettre ſa derniere fin dans ſoi-même, & de ne ſe pas aimer par rapport à Dieu ; puis qu'en effet n'ayant de nous-mêmes aucune bonté ni aucune ſubſiſtance, n'ayant aucun pouvoir de nous rendre heureux & parfaits, nous ne devons nous aimer que par * rapport à Dieu qui ſeul peut être notre ſouverain bien, & nous rendre parfaits.

Si la foi & la raiſon nous apprennent qu'il n'y a que Dieu qui ſoit le ſouverain bien, & que lui ſeul peut nous combler de plaiſirs ; nous concevons facilement qu'il faut donc l'aimer, & nous nous y portons avec aſſez de facilité : mais ſans la grace, c'eſt toûjours imparfaitement & par amour propre que nous l'aimons, je veux dire, par un amour propre, injuſte & déréglé. Car, quoique nous l'aimions peut-être comme ayant la

* *Je m'explique plus clairement & plus au long dans le traité de l'Amour de Dieu, & dans la troiſiéme Lettre au P. Lamy Car je ne parle ici des inclinations qu'en paſſant, & pour rapporter avec quelque ordre les cauſes de nos erreurs.*

puiſſance de nous rendre heureux, nous ne l'aimons pas comme ſouveraine juſtice, nous ne l'aimons pas tel qu'il eſt. Nous l'aimons comme un Dieu humainement débonnaire & accommodant, & nous ne voulons point nous accommoder à ſa Loi, à l'ordre immuable de ſes divines perfections. La charité toute pure eſt ſi au deſſus de nos forces, que tant s'en faut que nous puiſſions aimer Dieu pour lui-même, ou tel qu'il eſt en lui-même, que la raiſon humaine ne comprend pas facilement que l'on puiſſe aimer autrement que par rapport à ſoi, & avoir d'autre derniere fin que ſa propre ſatisfaction.

II. *L'amour propre ſe diviſe en l'amour de l'être & du bien être, ou de la grandeur & du plaiſir.*

L'amour propre ſe peut diviſer en deux eſpeces, ſçavoir, en l'amour de la grandeur, & en l'amour du plaiſir; ou bien en l'amour de ſon être & de la perfection de ſon être, & en l'amour de ſon bien-être ou de la felicité.

Par l'amour de la grandeur nous affectons la puiſſance, l'élevation, l'indépendance, & que notre être ſubſiſte par lui-même. Nous deſirons en quelque maniere d'avoir l'être neceſſaire: nous voulons en un ſens

être comme des dieux. Car il n'y a que Dieu qui ait proprement l'être, & qui éxiſte neceſſairement, puiſque tout ce qui eſt dépendant n'éxiſte que par la volonté de celui dont il dépend. Les hommes donc ſouhaitant la neceſſité de leur être, ſouhaitent auſſi la puiſſance & l'indépendance qui les mettent à couvert de la puiſſance des autres. Mais par l'amour du plaiſir ils deſirent non pas ſimplement l'être, mais le bien-être; puiſque le plaiſir eſt la maniere d'être qui eſt la meilleure & la plus agréable à l'ame : je dis le plaiſir préciſément, en tant que plaiſir. De ſorte que ſi l'on prend le plaiſir en général, entant qu'il contient les plaiſirs raiſonnables, auſſi-bien que les ſenſibles, il me paroît certain que c'eſt le principe ou le motif unique de l'amour naturel, ou de tous les mouvemens de l'ame vers quelque bien que ce puiſſe être, car on ne peut aimer que ce qui plaît. Si les Bienheureux aiment les perfections divines, Dieu tel qu'il eſt, c'eſt que la vûë de ces perfections leur plaît. Car l'homme étant fait pour connoître & aimer Dieu, il falloit que la vûë de tout ce

qui eſt parfait nous fiſt plaiſir.

Il faut remarquer que la grandeur, l'excellence, & l'indépendance de la créature, ne ſont pas des manieres d'être qui la rendent plus heureuſe par elles-mêmes ; puiſqu'il arrive ſouvent qu'on devient miſerable à meſure qu'on s'aggrandit. Mais pour le plaiſir, c'eſt une maniere d'être que nous ne ſçaurions recevoir actuellement, ſans devenir actuellement plus heureux, je ne dis pas ſolidement heureux. La grandeur & l'indépendance le plus ſouvent ne ſont point en nous, & elles ne conſiſtent d'ordinaire que dans le rapport que nous avons avec les choſes qui nous environnent. Mais les plaiſirs ſont dans l'ame même, & elles en ſont des manieres réelles qui la modifient & qui par leur propre nature ſont capables de la contenter. Ainſi nous regardons l'excellence, la grandeur, & l'indépendance comme des choſes propres pour la conſervation de notre être, & même quelquefois comme fort utiles ſelon l'ordre de la nature pour la conſervation du bien-être : Mais le plaiſir eſt toûjours la maniere d'être de l'eſprit, qui par elle-même le rend

heureux, & s'il eſt ſolide le rend parfaitement content ; de ſorte que le plaiſir eſt le bien-être, & l'amour du plaiſir l'amour du bien-être.

Or cet amour du bien-être eſt plus fort en nous que l'amour de l'être, & l'amour propre nous fait quelquefois deſirer le non-être, parce que nous n'avons pas le bien-être. Cela arrive à tous les damnez, auſquels il ſeroit meilleur, ſelon la parole de Jeſus-Chriſt, de n'être point, que d'être auſſi mal qu'ils ſont : parce que ces malheureux étant ennemis declarez de celui qui renferme en lui-même toute la bonté, & qui eſt la cauſe ſeule des plaiſirs & des douleurs que nous ſommes capables de ſentir, il n'eſt pas poſſible qu'ils joüiſſent de quelque ſatisfaction. Ils ſont & ils ſeront éternellement miſerables, parce que leur volonté ſera toûjours dans la même diſpoſition, & dans le même déréglement. L'amour de ſoi-même renferme donc deux amours, l'amour de la grandeur, de la puiſſance, de l'indépendance, & généralement de toutes les choſes qui nous paroiſſent propres pour la conſervation de notre être ; & l'amour du

plaiſir & de toutes les choſes qui nous ſont neceſſaires pour être bien, c'eſt-à-dire, pour être heureux & contens.

Ces deux amours ſe peuvent diviſer en pluſieurs manieres : ſoit parce que nous ſommes compoſez de deux parties differentes, d'ame & de corps, ſelon leſquelles on les peut diviſer ; ſoit, parce qu'on les peut diſtinguer ou les ſpecifier par les differens objets qui nous ſont utiles pour notre conſervation. On ne s'arrêtera pas toutefois à cela, parce que notre deſſein n'étant pas de faire une Morale, il n'eſt pas neceſſaire de faire une recherche & une diviſion exacte de toutes les choſes que nous regardons comme nos biens. Il a ſeulement été neceſſaire de faire cette diviſion pour rapporter avec quelque ordre les cauſes de nos erreurs.

Nous parlerons donc premierement des erreurs qui ont pour cauſe l'inclination que nous avons pour la grandeur, & pour tout ce qui met notre être hors de la dépendance des autres : enſuite nous traiterons de celles qui viennent de l'inclination que nous avons pour le plaiſir, & pour tout ce qui rend notre être le meil-

leur qu'il puiſſe etre pour nous ou qui nous contente le plus.

CHAPITRE VI.

I. *De l'inclination que nous avons pour tout ce qui nous éleve au deſſus des autres.* II. *Deux faux jugemens de quelques perſonnes de pieté.* III. *Des faux jugemens des ſuperſtitieux & des hypocrites.* IV. *De Voët, ennemi de M. Deſcartes.*

I. *De l'inclination que nous avons pour tout ce qui nous éleve au deſſus des autres.*

TOUTES les choſes qui nous donnent une certaine élevation au deſſus des autres, en nous rendant plus parfaits, comme la ſcience & la vertu; ou bien qui nous donnent quelque autorité ſur eux, en nous rendant plus puiſſans, comme les dignitez & les richeſſes, ſemblent nous rendre en quelque ſorte indépendans. Tous ceux qui ſont au deſſous de nous, nous réverent & nous craignent; ils ſont toûjours prêts à faire ce qu'il nous plaît pour notre conſervation, & ils n'oſent nous nuire ni nous réſiſter dans nos deſirs. Ainſi les hommes tâchent toûjours de poſſeder ces

avantages qui les élevent au deſſus des autres. Car ils ne font pas réfléxion, que leur être & leur bien-être dépendent, ſelon la verité, de Dieu ſeul, & non pas des hommes; & que la veritable grandeur qui les rendra éternellement heureux, ne conſiſte pas dans ce rang qu'ils tiennent dans l'imagination des autres hommes, auſſi foibles & auſſi miſerables qu'eux-mêmes, mais dans le rang honorable qu'ils tiennent dans la Raiſon divine, dans cette Raiſon toute puiſſante qui rendra éternellement à chacun ſelon ſes œuvres.

Mais les hommes ne déſirent pas ſeulement de poſſeder effectivement la ſcience & la vertu, les dignitez & les richeſſes; ils font encore tous leurs efforts, afin qu'on croye au moins qu'ils les poſſedent veritablement. Et ſi l'on peut dire qu'ils ſe mettent moins en peine de paroître riches que de l'être effectivement, on peut dire auſſi qu'ils ſe mettent ſouvent moins en peine d'être vertueux que de le paroître : *car*, comme dit agréablement l'Auteur des *Réfléxions Morales*, *la vertu n'iroit pas loin, ſi la vanité ne lui tenoit compagnie.*

La réputation d'être riche, ſçavant, vertueux, produit dans l'imagination de ceux qui nous environnent, ou qui nous touchent de plus près, des diſpoſitions très-commodes pour nous. Elle les abbat à nos pieds : elle les agite en notre faveur : elle leur inſpire tous les mouvemens qui tendent à la conſervation de notre être, & à l'augmentation de notre grandeur. Ainſi les hommes conſervent leur réputation comme un bien dont ils ont beſoin pour vivre commodément dans le monde.

Tous les hommes ont donc de l'inclination pour la vertu, la ſcience, les dignitez, & les richeſſes, & pour la réputation de poſſeder ces avantages. Nous allons faire voir par quelques exemples comment ces inclinations peuvent les engager dans l'erreur. Commençons par l'inclination pour la vertu ou pour l'apparence de la vertu.

Les perſonnes qui travaillent ſerieuſement à ſe rendre vertueux, n'employent guéres leur eſprit ni leur tems que pour connoître la Religion, & s'exercer dans de bonnes œuvres. Ils ne veulent ſçavoir, comme ſaint

Paul, que Jesus-Christ crucifié, le remede de la maladie & de la corruption de leur nature. Ils ne souhaitent point d'autre lumiere que celle qui leur est necessaire pour vivre chrétiennement, & pour reconnoître leurs devoirs, & ensuite ils ne s'appliquent qu'à les remplir, avec ferveur & avec exactitude ; ainsi ils ne s'amusent guéres à des sciences qui paroissent vaines & stériles pour leur salut.

On ne trouve rien à redire à cette conduite, on l'estime infiniment ; on se croiroit heureux de la tenir exactement, & on se repent même de ne l'avoir pas assez suivie. Mais ce que l'on ne peut approuver, c'est qu'étant constant qu'il y a des sciences purement humaines très-certaines & assez utiles, qui détachent l'esprit des choses sensibles, & qui l'accoûtument ou le préparent peu à peu à goûter les veritez de l'Evangile ; quelques personnes de pieté, sans les avoir examinées, les condamnent trop librement, ou comme inutiles, ou comme incertaines.

11. *Des faux jugemens de quelques personnes de pieté.*

Il est vrai que la plûpart des sciences sont fort incertaines & fort inutiles. On ne se trompe pas beaucoup de

croire qu'elles ne contiennent que des veritez de peu d'uſage. Il eſt permis de ne les étudier jamais ; & il vaut mieux les mépriſer tout-à-fait, que de s'en laiſſer charmer & éblouïr. Neanmoins on peut aſſurer qu'il eſt très-neceſſaire de ſçavoir quelques veritez de Métaphyſique. La connoiſſance de la cauſe univerſelle ou de l'éxiſtence d'un Dieu eſt abſolument neceſſaire, puiſque même la certitude de la foi dépend de la connoiſſance que la raiſon donne de l'éxiſtence d'un Dieu. On doit ſçavoir que c'eſt ſa volonté qui fait & qui regle la nature ; que la force ou la puiſſance des cauſes naturelles n'eſt que ſa volonté ; en un mot, que toutes choſes dépendent de Dieu en toutes manieres.

Il eſt neceſſaire auſſi de connoître ce que c'eſt que la verité, les moyens de la diſcerner d'avec l'erreur, la diſtinction qui ſe trouve entre les eſprits & les corps, les conſéquences que l'on en peut tirer, comme l'immortalité de l'ame, & pluſieurs autres ſemblables qu'on peut connoître avec certitude.

La ſcience de l'homme ou de ſoi-même eſt une ſcience que l'on ne peut

peut raiſonnablement mépriſer ; elle eſt remplie d'une infinité de choſes qu'il eſt abſolument neceſſaire de connoître pour avoir quelque juſteſſe & quelque penetration d'eſprit : Et l'on peut dire, que ſi un homme groſſier & ſtupide, eſt infiniment au deſſus de la matiere, parce qu'il ſçait qu'il eſt, & que la matiere ne le ſçait pas ; ceux qui connoiſſent l'homme, ſont beaucoup au deſſus des perſonnes groſſiéres & ſtupides, parce qu'ils ſçavent ce qu'ils ſont, & que les autres ne le ſçavent point.

Mais la ſcience de l'homme n'eſt pas ſeulement eſtimable, parce qu'elle nous éleve au deſſus des autres ; elle l'eſt beaucoup plus, parce qu'elle nous abbaiſſe, & qu'elle nous humilie devant Dieu. Cette ſcience nous fait parfaitement connoître la dépendance que nous avons de lui en toutes choſes, & même dans nos actions les plus ordinaires : Elle nous découvre manifeſtement la corruption de notre nature : Elle nous diſpoſe à recourir à celui qui ſeul peut nous guérir, à nous attacher à lui, à nous défier & nous détacher de nous-mêmes ; & elle nous donne ainſi plu-

ſieurs diſpoſitions d'eſprit très-propres pour nous ſoûmettre à la grace de l'Evangile.

On ne peut guéres ſe paſſer d'avoir au moins une teinture groſſiere, & une connoiſſance generale des Mathematiques & de la nature. On doit avoir appris ces ſciences dès ſa jeuneſſe : Elles détachent l'eſprit des choſes ſenſibles, & elles l'empêchent de devenir mou & effeminé : elles ſont aſſez d'uſage dans la vie : elles nous portent même à Dieu ; la connoiſſance de la nature le faiſant par elle-même, & celle des Mathématiques, par le dégoût qu'elle nous inſpire, pour les fauſſes impreſſions de nos ſens.

Les perſonnes de vertu ne doivent point mépriſer ces ſciences, ni les regarder comme incertaines ou comme inutiles, s'ils ne ſont aſſurez de les avoir aſſez étudiées pour en juger ſolidement. Il y en a aſſez d'autres qu'ils peuvent hardiment mépriſer. Qu'ils condamnent au feu les Poëtes & les Philoſophes Payens, les Rabbins, quelques Hiſtoriens, & un grand nombre d'Auteurs qui font la gloire & l'érudition de quelques ſçavans, on

ne s'en mettra guéres en peine. Mais qu'ils ne condamnent pas la connoiſſance de la nature comme contraire à la Religion ; puiſque la nature étant reglée par la volonté de Dieu, la veritable connoiſſance de la nature nous fait connoître & admirer la puiſſance, la grandeur, & la ſageſſe de Dieu. Car enfin il ſemble que Dieu ait formé l'univers, afin que les eſprits l'étudient, & que par cette étude ils ſoient portez à connoître & à revérer ſon Auteur. De ſorte que ceux qui condamnent l'étude de la nature, ſemblent s'oppoſer à la volonté de Dieu ; ſi ce n'eſt qu'ils prétendent que depuis le peché l'eſprit de l'homme ne ſoit pas capable de cette étude. Qu'ils ne diſent pas auſſi que la connoiſſance de l'homme ne fait que l'enfler & lui donner de la vanité, à cauſe que ceux qui paſſent dans le monde pour avoir une parfaite connoiſſance de l'homme, quoique ſouvent ils le connoiſſent tres-mal, ſont d'ordinaire pleins d'un orgueil inſupportable ; car il eſt évident que l'on ne peut ſe bien connoître, ſans ſentir ſes foibleſſes & ſes miſeres.

III.
Des faux ju

Auſſi, ce ne ſont pas les perſonnes

gemens des ſuperſtitieux & des hypocrites.

d'une veritable & ſolide pieté, qui condamnent ordinairement ce qu'ils n'entendent pas, ce ſont plutôt les ſuperſtitieux & les hypocrites. Les ſuperſtitieux par une crainte ſervile, & par une baſſeſſe & une foibleſſe d'eſprit, s'effarouchent dès qu'ils voyent quelque eſprit vif & pénétrant. Il n'y a, par exemple, qu'à leur donner des raiſons naturelles du tonnerre & de ſes effets, pour être un athée dans leur eſprit. Mais les hypocrites, par une malice de démon, ſe transforment en Anges de lumiere. Ils ſe ſervent des apparences des veritez ſaintes & reverées de tout le monde, pour s'oppoſer par des interêts particuliers à des veritez peu connuës & peu eſtimées. Ils combattent la verité par l'image de la verité ; & ſe mocquant quelquefois dans leur cœur de ce que tout le monde reſpecte, ils s'établiſſent dans l'eſprit des hommes une reputation d'autant plus ſolide & plus à craindre, que la choſe dont ils ont abuſé eſt plus ſainte.

Ces perſonnes ſont donc les plus forts, les plus puiſſans & les plus redoutables ennemis de la verité. Il eſt vrai qu'ils ſont aſſez rares, mais

il en faut peu pour faire beaucoup de mal. L'apparence de la verité & de la vertu fait ſouvent plus de mal que la verité & la vertu ne font de bien ; car il ne faut qu'un hypocrite adroit pour renverſer ce que pluſieurs perſonnes vraiment ſages & vertueuſes ont édifié avec beaucoup de peine & de travaux.

IV. *De Voët.*

M. Deſcartes, par exemple, a prouvé démonſtrativement l'éxiſtence d'un Dieu, l'immortalité de nos ames, pluſieurs autres queſtions Metaphyſiques, un très-grand nombre de queſtions de Phyſique, & notre ſiecle lui a des obligations infinies pour les veritez qu'il nous a découvertes. Voici cependant qu'il s'éleve un petit homme, ardent & vehément declamateur, reſpecté des peuples à cauſe du zele qu'il fait paroître pour leur Religion : il compoſe des Livres pleins d'injures contre lui, & il l'accuſe des plus grands crimes. Deſcartes eſt un Catholique, il a étudié ſous les PP. Jeſuites, il a ſouvent parlé d'eux avec eſtime. Cela ſuffit à cet eſprit malin pour perſuader à des peuples ennemis de notre Religion, & faciles à exciter ſur des choſes auſſi delicates que

ſont celles de la Religion, que c'eſt un émiſſaire des Jeſuites, & qui a de dangereux deſſeins : parce que les moindres apparences de verité ſur des matieres de foi ont plus de force ſur les eſprits, que les veritez réelles & effectives des choſes de Phyſique ou de Metaphyſique, deſquelles on ſe met fort peu en peine. M. Deſcartes a écrit de l'éxiſtence de Dieu. C'en eſt aſſez à ce calomniateur pour exercer ſon faux zele, & pour opprimer toutes les veritez que défend ſon ennemi. Il l'accuſe d'être un athée, & même d'enſeigner finement & ſecretement l'athéïſme, ainſi que cet infame athée, nommé *Vanino*, qui fût brûlé à Toulouſe, lequel couvroit ſa malice & ſon impieté en écrivant pour l'éxiſtence d'un Dieu ; car une des raiſons qu'il apporte que ſon ennemi eſt un athée, c'eſt qu'il écrivoit contre les athées, comme faiſoit *Vanino*, qui pour couvrir ſon impieté écrivoit contre les athées.

C'eſt ainſi qu'on opprime la verité lorſqu'on eſt ſoûtenu par les apparences de la verité, & que l'on s'eſt acquis beaucoup d'autorité ſur les eſprits foibles. La verité aime la dou-

ceur & la paix, & toute forte qu'elle eſt, elle cede quelquefois à l'orgueil, & à la fierté du menſonge qui ſe pare & qui s'arme de ſes apparences. Elle ſçait bien que l'erreur ne peut rien contre elle ; & ſi elle demeure quelque tems comme proſcrite & dans l'obſcurité, ce n'eſt que pour attendre des occaſions plus favorables de ſe montrer au jour : car enfin elle paroît preſque toûjours plus forte & plus éclatante que jamais, dans le lieu même de ſon oppreſſion.

On n'eſt pas ſurpris qu'un ennemi de M. Deſcartes, qu'un homme d'une Religion differente de la ſienne, qu'un ambicieux qui ne ſonge qu'à s'élever ſur les ruines des perſonnes qui ſont au deſſus de lui, qu'un déclamateur ſans jugement, que *Voët* parle avec mépris de ce qu'il n'entend pas, & qu'il ne veut pas entendre. Mais on a raiſon de s'étonner que des gens qui ne ſont ennemis ni de M. Deſcartes, ni de ſa Religion, ayent pris des ſentimens d'averſion & de mépris contre lui, à cauſe des injures qu'ils ont lûës dans des Livres compoſez par l'ennemi de ſa perſonne & de ſa Religion.

Le Livre de cet Heretique qui a pour titre, *Desperata causa Papatûs*, fait assez voir son impudence, son ignorance, son emportement, & le desir qu'il a de paroître zelé, pour acquerir par ce moyen quelque reputation parmi les siens. Ainsi ce n'est pas un homme qu'on doive croire sur sa parole. Car de même qu'on ne doit pas croire toutes les fables qu'il a ramassées dans ce Livre contre notre Religion, l'on ne doit pas aussi croire sur sa parole les accusations atroces & injurieuses qu'il a inventées contre son ennemi.

Il ne faut donc pas que des hommes raisonnables se laissent persuader que M. Descartes est un homme dangereux, parce qu'ils l'ont lû dans quelque Livre, ou bien parce qu'ils l'ont oüi dire à quelques personnes dont ils respectent la pieté. Il n'est pas permis de croire les hommes sur leur parole, lors qu'ils accusent les autres des plus grands crimes. Ce n'est pas une preuve suffisante pour croire une chose, que de l'entendre dire par un homme qui parle avec zele & avec gravité. Car enfin ne peut-on jamais dire des fausſetez &

des ſottiſes de la même maniere qu'on dit de bonnes choſes, principalement ſi l'on s'en eſt laiſſé perſuader par ſimplicité & par foibleſſe.

Il eſt facile de s'inſtruire de la verité ou de la fauſſeté des accuſations que l'on forme contre M. Deſcartes; ſes écrits ſont faciles à trouver, & fort aiſez à comprendre, lors qu'on eſt capable d'attention. Qu'on liſe donc ſes ouvrages, afin que l'on puiſſe avoir d'autres preuves contre lui qu'un ſimple *ouï-dire*; & j'eſpere qu'après qu'on les aura lûs, & qu'on les aura bien meditez, on ne l'accuſera plus d'athéïſme, & que l'on aura au contraire tout le reſpect qu'on doit avoir pour un homme qui a démontré d'une maniere très-ſimple & très-évidente, non ſeulement l'éxiſtence d'un Dieu & l'immortalité de l'ame, mais auſſi une infinité d'autres veritez qui avoient été inconnuës juſques à ſon tems.

CHAPITRE VII.

Du deſir de la ſcience, & des jugemens des faux ſçavans.

L'ESPRIT de l'homme a ſans doute fort peu de capacité & d'étenduë, & cependant il n'y a rien qu'il ne ſouhaite de ſçavoir. Toutes les ſciences humaines ne peuvent contenter ſes deſirs, & ſa capacité eſt ſi étroite, qu'il ne peut comprendre parfaitement une ſeule ſcience particuliere. Il eſt continuellement agité, & il deſire toûjours de ſçavoir; ſoit parce qu'il eſpere trouver ce qu'il cherche, comme nous avons dit dans les Chapitres précedens; ſoit parce qu'il ſe perſuade que ſon ame & ſon eſprit s'agrandiſſent par la vaine poſſeſſion de quelque connoiſſance extraordinaire. Le deſir déréglé de ſon bonheur & de ſa grandeur fait qu'il étudie toutes les ſciences, eſperant trouver ſon bonheur dans les ſciences de Morale, & cherchant cette fauſſe grandeur dans les ſciences ſpéculatives, & dans toutes ces ſciences vai-

nes & extraordinaires, qui élevent dans l'eſprit de ceux qui les ignorent ceux qui les poſſedent.

D'où vient qu'il y a des perſonnes qui paſſent toute leur vie à lire des Rabbins, & d'autres Livres écrits dans les langues étrangeres, obſcures & corrompuës, & par des Auteurs ſans goût & ſans intelligence; ſi ce n'eſt parce qu'ils ſe perſuadent, que lors qu'ils ſçavent les langues orientales, ils ſont plus grands & plus élevez que ceux qui les ignorent? Et qui peut les ſoûtenir dans leur travail ingrat, déſagréable, pénible & inutile, ſi ce n'eſt l'eſperance de quelque élevation, & la vûë de quelque vaine grandeur? En effet, on les regarde comme des hommes rares; on leur fait des complimens ſur leur profonde érudition; on les écoute plus volontiers que les autres: & quoi qu'on puiſſe dire que ce ſont ordinairement les moins judicieux, quand ce ne ſeroit qu'à cauſe qu'ils ont employé toute leur vie à une choſe fort inutile, & qui ne peut les rendre ni plus ſages, ni plus heureux; neanmoins on s'imagine qu'ils ont beaucoup plus d'eſprit & de jugement que

les autres, étant plus ſçavans dans l'origine des mots, on ſe laiſſe perſuader qu'ils ſont ſçavans dans la nature des choſes.

C'eſt pour la même raiſon que les Aſtronomes employent leur tems & leur bien, pour ſçavoir au juſte ce qu'il eſt non ſeulement inutile, mais impoſſible de ſçavoir. Ils veulent trouver dans le cours des planetes une exacte regularité qui ne s'y rencontre jamais, & dreſſer des tables Aſtronomiques pour prédire des effets dont ils ne connoiſſent pas les cauſes. Ils ont fait la Selenographie ou la Géographie de la Lune, comme ſi l'on avoit quelque deſſein d'y voyager. Ils l'ont déja donnée en partage à tous ceux qui ſont illuſtres dans l'Aſtronomie : il y en a peu qui n'ayent quelque province en ce païs, comme une récompenſe de leurs grands travaux ; & je ne ſçai s'ils ne tirent point quelque gloire d'avoir été dans les bonnes graces de celui qui leur a diſtribué ſi magnifiquement ces Royaumes.

D'où vient que des hommes raiſonnables s'appliquent ſi fort à cette ſcience, & demeurent dans des er-

reurs très-groſſieres à l'égard des veritez qu'il leur eſt très-utile de ſçavoir ; ſi ce n'eſt qu'il leur ſemble que c'eſt quelque choſe de grand que de connoître ce qui ſe paſſe dans le Ciel ? La connoiſſance de la moindre choſe, qui ſe paſſe là-haut, leur ſemble plus noble, plus relevée, & plus digne de la grandeur de leur eſprit, que la connoiſſance des choſes viles, abjectes & corruptibles, comme ſont, ſelon leur ſentiment, les ſeuls corps ſublunaires. La nobleſſe d'une ſcience ſe tire de la nobleſſe de ſon objet : c'eſt un grand principe ! La connoiſſance du mouvement des corps inaltérables & incorruptibles eſt donc la plus haute & la plus relevée de toutes les ſciences. Ainſi elle leur paroît digne de la grandeur & de l'excellence de leur eſprit.

C'eſt ainſi que les hommes ſe laiſſent ébloüir par une fauſſe idée de grandeur qui les flatte & qui les agite. Dès que leur imagination en eſt frappée, elle s'abbat devant ce fantôme ; elle le revére, & elle renverſe & aveugle la raiſon qui en doit juger. Il ſemble que les hommes rêvent quand ils jugent des objets de

leur paſſion, & qu'ils manquent de ſens commun. Car enfin qu'y a-t-il de grand dans la connoiſſance des mouvemens des Planetes, & n'en ſçavons-nous pas aſſez préſentement pour regler nos mois & nos années ? Qu'avons-nous tant à faire de ſçavoir ſi Saturne eſt environné d'un anneau ou d'un grand nombre de petites Lunes, & pourquoi prendre parti là-deſſus ? Pourquoi ſe glorifier d'avoir prédit la grandeur d'une éclypſe, où l'on a peut-être mieux rencontré qu'un autre, parce qu'on a été plus heureux ? Il y a des perſonnes deſtinées par l'ordre du Prince à obſerver les aſtres, contentons-nous de leurs obſervations. Ils s'appliquent à cet emploi avec raiſon, car ils s'y appliquent par devoir : c'eſt leur affaire. Ils y travaillent avec ſuccès, car ils y travaillent ſans ceſſe avec art, avec application, & avec toute l'exactitude poſſible : rien ne leur manque pour y réüſſir. Ainſi nous devons être pleinement ſatisfaits ſur une matiere qui nous touche ſi peu, lorſqu'ils nous font part de leurs découtes.

Il eſt bon que pluſieurs perſonnes

s'appliquent à l'Anatomie, puiſqu'il eſt extrémement utile de la ſçavoir, & que les connoiſſances auſquelles nous devons aſpirer,, ſont celles qui nous ſont les plus utiles. Nous pouvons & nous devons nous appliquer à ce qui contribuë quelque choſe à notre bonheur, ou plutôt au ſoulagement de nos infirmitez & de nos miſeres. Mais paſſer toutes les nuits pendu à une lunette pour découvrir dans les cieux quelque tache ou quelque nouvelle planete, perdre ſa ſanté & ſon bien, & abandonner le ſoin de ſes affaires pour rendre reglement viſite aux étoiles, & pour en meſurer les grandeurs & les ſituations; il me ſemble que c'eſt oublier entiérement & ce qu'on eſt preſentement & ce qu'on ſera un jour.

Et qu'on ne diſe pas que c'eſt pour reconnoître la grandeur de celui qui a fait tous ces grands objets. Le moindre moucheron manifeſte davantage la puiſſance & la ſageſſe de Dieu, à ceux qui le conſiderent avec attention, & ſans être préoccupez de ſa petiteſſe, que tout ce que les Aſtronomes ſçavent des cieux. Neanmoins les hommes ne ſont pas faits pour

examiner toute leur vie les moucherons & les inſectes ; & l'on n'approuve pas trop la peine que quelques perſonnes ſe ſont données pour nous apprendre comment ſont faits les poux de chaque eſpece d'animal, & les transformations de differens vers en mouches & en papillons. Il eſt permis de s'amuſer à cela quand on n'a rien à faire & pour ſe divertir ; mais les hommes ne doivent point y employer tout leur tems, s'ils ne ſont inſenſibles à leurs miſeres.

Ils doivent inceſſamment s'appliquer à la connoiſſance de Dieu & d'eux-mêmes ; travailler ſerieuſement à ſe défaire de leurs erreurs & de leurs préjugez, de leurs paſſions & de leurs inclinations au peché ; rechercher avec ardeur les veritez qui leur ſont les plus neceſſaires. Car enfin ceux-là ſont les plus judicieux qui recherchent avec plus de ſoin les veritez les plus ſolides.

La principale cauſe qui engage les hommes dans de fauſſes études, c'eſt qu'ils ont attaché l'idée de ſçavant à des connoiſſances vaines & infructueuſes, au lieu de ne l'attacher qu'aux ſciences ſolides & neceſſaires.

Car quand un homme ſe met en tête de devenir ſçavant, & que l'eſprit de polymathie commence à l'agiter ; il n'examine guéres quelles ſont les ſciences qui lui ſont les plus neceſſaires, ſoit pour ſe conduire en honnête homme, ſoit pour perfectionner ſa raiſon : il regarde ſeulement ceux qui paſſent pour ſçavans dans le monde, & ce qu'il y a en eux qui les rend conſiderables. Toutes les ſciences les plus ſolides & les plus neceſſaires étant aſſez communes, elles ne ſont point admirer ni reſpecter ceux qui les poſſedent : car on regarde ſans attention & ſans émotion les choſes communes, quelques belles & quelques admirables qu'elles ſoient en elles-mêmes. Ceux qui veulent devenir ſçavans, ne s'arrêtent donc guéres aux ſciences neceſſaires, à la conduite de la vie & à la perfection de l'eſprit. Ces ſciences ne réveillent point en eux cette idée des ſciences qu'ils ſe ſont formée, car ce ne ſont point ces ſciences qu'ils ont admirées dans les autres, & qu'ils ſouhaitent qu'on admire en eux.

L'Evangile & la Morale ſont des

connoiſſances trop communes & trop ordinaires, ils ſouhaitent de ſçavoir la critique de quelques termes qui ſe rencontrent dans les Philoſophes anciens, ou dans les Poëtes Grecs. Les langues, & principalement celles qui ne ſont point en uſage dans leur païs, comme l'Arabe & le Rabbinage, ou quelques autres ſemblables, leur paroiſſent dignes de leur application & de leur étude. S'ils liſent l'Ecriture Sainte, ce n'eſt pas pour y apprendre la Religion & la pieté. Les points de Chronologie, de Géographie, & les difficultez de Grammaire les occupent tout entiers : ils deſirent avec plus d'ardeur la connoiſſance de ces choſes, que les veritez ſalutaires de l'Evangile. Ils veulent poſſeder dans eux-mêmes la ſcience qu'ils ont admiré ſottement dans les autres, & que les ſots ne manqueront pas d'admirer dans eux.

De même dans les connoiſſances de la nature, ils ne recherchent guéres les plus utiles, mais les moins communes. L'anatomie eſt trop baſſe pour eux, mais l'aſtronomie eſt plus relevée. Les expériences ordinaires ſont peu dignes de leur application ; mais

ces expériences rares & ſurprenantes qui ne nous peuvent jamais éclairer l'eſprit, ſont celles qu'ils obſervent avec plus de ſoin.

Les hiſtoires les plus rares & les plus anciennes ſont celles qu'ils font gloire de ſçavoir. Ils ne ſçavent pas la généalogie des Princes qui regnent preſentement ; & ils recherchent avec ſoin celle des hommes qui ſont morts il y. a quatre mille ans. Ils negligent d'apprendre les hiſtoires de leur tems les plus communes, & ils tâchent de ſçavoir exactement les fables & les fictions des Poëtes. Ils ne connoiſſent pas même leurs propres parens ; mais ſi vous le ſouhaitez, ils vous apporteront pluſieurs autoritez pour vous prouver qu'un Citoyen Romain étoit allié d'un Empereur, & d'autres choſes ſemblables.

A peine ſçavent-ils le nom des vêtemens ordinaires dont on ſe ſert de leur temps, & ils s'amuſent à la recherche de ceux dont ſe ſervoient les Grecs & les Romains. Les animaux de leur païs leur ſont peu connus, & ils ne craindront pas d'employer pluſieurs années à compoſer de grands

volumes ſur les animaux de la Bible ; pour paroître avoir mieux deviné que les autres ce que ſignifient des termes inconnus. Un tel livre fait les délices de ſon Auteur & des ſçavans qui le liſent : parce qu'étant tout couſu de paſſages Grecs, Hebreux, Arabes, &c. de citations de Rabbins, & d'autres Auteurs obſcurs & extraordinaires, il ſatisfait la vanité de ſon Auteur, & la ſotte curioſité de ceux qui le liſent, qui ſe croiront auſſi plus ſçavans que les autres, quand ils pourront aſſurer avec fierté, qu'il y a ſix mots differens dans l'Ecriture pour ſignifier un lion, ou quelque choſe de ſemblable.

La carte de leur païs ou même de leur ville leur eſt ſouvent inconnuë, dans le tems qu'ils étudient les cartes de la Grece ancienne, de l'Italie, des Gaules du tems de Jules-Ceſar, ou les ruës & les places publiques de l'ancienne Rome. *Labor ſtultorum*, dit le Sage, *affliget eos, qui neſciunt in urbem pergere* : ils ne ſçavent pas le chemin de leur ville, & ils ſe fatiguent ſottement dans des recherches inutiles. Ils ne ſçavent pas les loix ni les coûtumes des lieux où ils vivent ; mais ils

étudient avec ſoin le Droit ancien, les loix des douze Tables, les Coutumes des Lacedemoniens, ou des Chinois, ou les Ordonnances du Grand Mogol. Enfin ils veulent ſçavoir toutes les choſes rares, extraordinaires, éloignées, & que les autres ne ſçavent pas; parce qu'ils ont attaché par un renverſement d'eſprit l'idée de ſçavans à ces choſes, & qu'il ſuffit pour être eſtimé ſçavant de ſçavoir ce que les autres ne ſçavent pas, quand même on ignoreroit les veritez les plus neceſſaires & les plus belles. Il eſt vrai que la connoiſſance de toutes ces choſes & d'autres ſemblables eſt appellée ſcience, érudition, doctrine, l'uſage l'a voulu: mais il y a une ſcience qui n'eſt que folie & que ſottiſe, ſelon l'Ecriture: *Doctrina ſtultorum fatuitas.* Je n'ai point encore remarqué que le Saint Eſprit, qui donne tant d'éloges à la ſcience dans les Livres ſaints, diſe quelque choſe à l'avantage de cette fauſſe ſcience dont je viens de parler.

CHAPITRE VIII.

I. *Du deſir de paroître ſçavant.* II. *Des converſations des faux ſçavans.* III. *De leurs Ouvrages.*

I. *Du deſir de paroître ſçavant.*

SI le deſir déreglé de devenir ſçavant rend ſouvent les hommes plus ignorans, le deſir de paroître ſçavant ne les rend pas ſeulement plus ignorans, mais il ſemble qu'il leur renverſe l'eſprit : car il y a une infinité de gens qui perdent le ſens commun, parce qu'ils le veulent paſſer, & qui ne diſent que des ſottiſes, parce qu'ils ne veulent dire que des paradoxes. Ils s'éloignent ſi fort de toutes les penſées communes, dans le deſſein qu'ils ont d'acquerir la qualité d'eſprit rare & extraordinaire, qu'en effet ils y réüſſiſſent ; & qu'on ne les regarde plus, ou qu'avec admiration, ou qu'avec beaucoup de mépris.

On les regarde quelquefois avec admiration, lors qu'étant élevez à quelque dignité qui les couvre, on s'imagine qu'ils ſont autant au deſſus des autres par leur genie & par leur

érudition, qu'ils le ſont par leur rang ou par leur naiſſance. Mais on les regarde le plus ſouvent avec mépris, & quelquefois même comme des fous, lorſqu'on les regarde de plus près, & que leur grandeur ne les cache point aux yeux des autres.

Les faux ſçavans ſont manifeſtement paroître ce qu'ils ſont dans les livres qu'ils compoſent & dans leurs converſations ordinaires. Il eſt peut-être à propos d'en dire quelque choſe.

II. *Des converſations des faux ſçavans.*

Comme c'eſt la vanité & le deſir de paroître plus que les autres qui les engage dans l'étude; dès qu'ils ſe ſentent en converſation, la paſſion & le deſir de l'élevation ſe réveille en eux & les emporte : Ils montent tout d'un coup ſi haut, que tout le monde les perd quaſi de vuë, & qu'ils ne ſçavent ſouvent eux-mêmes où ils en ſont. Ils ont ſi peur de n'être pas au deſſus de tous ceux qui les écoutent, qu'ils ſe fâchent même qu'on les ſuive, qu'ils s'effarouchent lors qu'on leur demande quelque éclairciſſement & qu'ils prennent même un air de fierté à la moindre oppoſition qu'on leur fait. Enfin ils diſent des choſes

ſi nouvelles & ſi extraordinaires, mais ſi éloignées du ſens commun, que les plus ſages ont bien de la peine à s'empêcher de rire, lorſque les autres en demeurent tout étourdis.

Leur premiere fougue paſſée, ſi quelque eſprit aſſez fort & aſſez ferme pour n'en avoir pas été renverſé, leur montre qu'ils ſe trompent; ils ne laiſſent pas de demeurer obſtinément attachez à leurs erreurs. L'air de ceux qu'ils ont étourdis, les étourdit eux-mêmes: la vûë de tant d'approbateurs qu'ils ont convaincus par impreſſion, les convainc par contrecoup: ou ſi cette vuë ne les convainc pas, elle leur enfle au moins aſſez le courage pour ſoûtenir leurs faux ſentimens. La vanité ne leur permet pas de retracter leur parole. Ils cherchent toujours quelque raiſon pour ſe défendre: Ils ne parlent même jamais avec plus de chaleur & d'empreſſement que lorſqu'ils n'ont rien à dire; ils s'imaginent qu'on les injurie, & que l'on tâche de les rendre mépriſables, à chaque raiſon qu'on apporte contre eux, & plus elles ſont fortes & judicieuſes, plus elles irritent leur averſion & leur orgueil.

Le

Le meilleur moyen de deffendre la verité contr'eux n'eſt pas de diſputer ; car enfin il vaut mieux & pour eux & pour nous, les laiſſer dans leurs erreurs, que de s'attirer leur averſion. Il ne faut pas leur bleſſer le cœur, lorſqu'on veut leur guérir l'eſprit ; puiſque les plaïes du cœur ſont plus dangereuſes que celles de l'eſprit : outre qu'il arrive quelque fois que l'on a affaire avec un homme qui eſt véritablement ſçavant, & qu'on pourroit le mépriſer faute de bien concevoir ſa penſée. Il faut donc prier ceux qui parlent d'une maniere déciſive, de s'expliquer le plus diſtinctement qu'il leur eſt poſſible, ſans leur permettre de changer de ſujet, ni de ſe ſervir de termes obſcurs & équivoques, & ſi ce ſont des perſonnes éclairées, on apprendra quelque choſe avec eux : mais ſi ce ſont de faux ſçavans, ils ſe confondront par leurs propres paroles ſans aller fort loin, & ils ne pourront s'en prendre qu'à eux-mêmes. On en recevra peut-être quelque inſtruction & même quelque divertiſſement, s'il eſt permis de ſe divertir de la foibleſſe des autres en tâchant d'y remedier.

Mais ce qui eſt plus conſiderable ; c'eſt qu'on empêchera par-là que les foibles qui les écoutoient avec admiration, ne ſe ſoûmettent à l'erreur en ſuivant leurs déciſions.

Car il faut bien remarquer que le nombre des ſots, ou de ceux qui ſe laiſſent conduire machinalement & par l'impreſſion ſenſible, étant infiniment plus grand que de ceux qui ont quèlque ouverture d'eſprit, & qui ne ſe perſuadent que par raiſon ; quand un de ces ſçavans parle, & decide de quelque choſe, il y a toûjours beaucoup plus de perſonnes qui le croyent ſur ſa parole que d'autres qui s'en défient. Mais parce que ces faux ſçavans s'éloignent le plus qu'ils peuvent des penſées communes, tant par le deſir de trouver quelque oppoſant qu'ils maltraitent pour s'élever & pour paroître, que par renverſement d'eſprit ou par eſprit de contradiction ; leurs déciſions ſont ordinairement fauſſes ou obſcures, & il eſt aſſez rare qu'on les écoute ſans tomber dans quelque erreur.

Or cette maniere de découvrir les erreurs des autres ou la ſolidité de leurs ſentimens, eſt aſſez difficile à

mettre en uſage. La raiſon de ceci eſt, que les faux ſçavans ne ſont pas les ſeuls qui veulent paroître ne rien ignorer, preſque tous les hommes ont ce défaut, principalement ceux qui ont quelque lecture & quelque étude ; ce qui fait qu'ils veulent toûjours parler & expliquer leurs ſentimens, ſans apporter aſſez d'attention pour bien comprendre celui des autres. Les plus complaiſans & les plus raiſonnables mépriſant dans leur cœur le ſentiment des autres, montrent ſeulement une mine attentive, pendant que l'on voit dans leurs yeux qu'ils penſent à toute autre choſe qu'à ce qu'on leur dit, & qu'ils ne ſont occupez que de ce qu'ils veulent nous prouver, ſans ſonger à nous répondre. C'eſt ce qui rend ſouvent les converſations très-déſagréables. Car de même qu'il n'y a rien de plus doux, & qu'on ne ſçauroit nous faire plus d'honneur que d'entrer dans nos raiſons, & d'approuver nos opinions ; il n'y a rien auſſi de ſi choquant que de voir qu'on ne les comprend pas, & qu'on ne ſonge pas même à les comprendre. Car enfin on ne ſe plaît pas à converſer avec des ſtatuës ; mais

qui ne ſont ſtatuës à notre égard, que parce que ce ſont des hommes qui n'ont pas beaucoup d'eſtime pour nous, & qui ne ſongent point à nous plaire, mais ſeulement à ſe contenter eux-mêmes, en tâchant de ſe faire valoir. Que ſi les hommes ſçavoient bien écouter & bien répondre, les converſations ſeroient non ſeulement fort agréables, mais même très-utiles : au lieu que chacun tâchant de paroître ſçavant, on ne fait que s'entêter & diſputer ſans s'entendre ; on bleſſe quelquefois la Charité, & l'on ne découvre preſque jamais la verité.

Mais les égaremens où tombent les faux ſçavans dans la converſation, ſont en quelque maniere excuſables. On peut dire pour eux que l'on apporte d'ordinaire peu d'application à ce qu'on dit dans ce tems-là : que les perſonnes les plus éxactes y diſent ſouvent des ſottiſes ; & qu'ils ne prétendent pas qu'on recueille toutes leurs paroles comme l'on a fait celles de Scaliger & du Cardinal du Perron.

Il y a raiſon dans ces excuſes, & l'on veut bien croire que ces ſortes de

fautes ſont dignes de quelque indulgence. On peut parler dans la converſation, mais il y a des jours malheureux dans leſquels on rencontre mal. On n'eſt pas toûjours en humeur de bien penſer & de bien dire ; & le tems eſt ſi court dans certaines rencontres, que le plus petit nuage & la plus legere abſence d'eſprit fait malheureuſement tomber dans des abſurditez extravagantes, les eſprits mêmes les plus juſtes & les plus pénétrans.

Mais ſi les fautes que les faux ſçavans commettent dans les converſations, ſont excuſables, les fautes où ils tombent dans leurs livres, après y avoir ſerieuſement penſé, ne ſont pas pardonnables, principalement ſi elles ſont fréquentes, & ſi elles ne ſont point reparées par quelques bonnes choſes. Car enfin, lorſque l'on a compoſé un méchant livre, on eſt cauſe qu'un très-grand nombre de perſonnes perdent leur temps à le lire, qu'ils tombent ſouvent dans les mêmes erreurs dans leſquelles on eſt tombé, & qu'ils en déduiſent encore pluſieurs autres, ce qui n'eſt pas un petit mal.

Mais quoique ce ſoit une faute plus grande qu'on ne s'imagine, que de compoſer un méchant livre, ou ſimplement un livre inutile, c'eſt une faute dont on eſt plutôt récompenſé qu'on n'en eſt puni. Car il y a des crimes que les hommes ne puniſſent pas, ſoit parce qu'ils ſont à la mode, ſoit parce qu'on n'a pas d'ordinaire une raiſon aſſez ferme pour condamner des criminels qu'on eſtime plus que ſoi.

On regarde ordinairement les Auteurs comme des hommes rares & extraordinaires, & beaucoup élevez au-deſſus des autres ; on les revere donc au lieu de les mépriſer & de les punir. Ainſi il n'y guéres d'apparence que les hommes erigent jamais un tribunal pour éxaminer & pour condamner tous les Livres qui ne font que corrompre la raiſon.

C'eſt pourquoi l'on ne doit jamais eſperer, que la Republique des Lettres ſoit mieux reglée que les autres Republiques, puiſque ce ſont toûjours des hommes qui la compoſent. Il eſt même très à propos, afin que l'on puiſſe ſe délivrer de l'erreur, qu'il y ait plus de liberté dans la Ré-

publique des Lettres, que dans les autres, où la nouveauté eſt toûjours fort dangereuſe. Car ce ſeroit nous confirmer dans les erreurs où nous ſommes, que de vouloir ôter la liberté aux gens d'étude, & que de condamner ſans diſcernement toutes les nouveautez.

On ne doit donc pas trouver à redire ſi je parle contre le gouvernement de la République des Lettres; & ſi je tâche de montrer que ſouvent ces grands hommes qui ſont l'admiration des autres pour leur profonde érudition, ne ſont dans le fond que des hommes vains & ſuperbes, ſans jugement & ſans aucune veritable ſcience. Je ſuis obligé d'en parler de cette ſorte, afin qu'on ne ſe rende pas aveuglément à leurs déciſions, & qu'on ne ſuive pas leurs erreurs.

III. *Des Livres des faux ſavans.*

Les preuves de leur vanité, de leur peu de jugement & de leur ignorance, ſe tirent manifeſtement de leurs Ouvrages. Car ſi l'on prend la peine de les examiner avec deſſein d'en juger ſelon les lumieres du ſens commun, & ſans préoccupation d'eſtime pour ces Auteurs, on trouvera que la plûpart des deſſeins de leurs

études ſont des deſſeins qu'une vanité peu judicieuſe a formez, & que leur principal but n'eſt pas de perfectionner leur raiſon, & encore moins de bien régler les mouvemens de leur cœur, mais ſeulement d'étourdir les autres, & de paroître plus ſçavans qu'eux.

C'eſt dans cette vûë qu'ils ne traitent, comme nous avons déja dit, que des ſujets rares & extraordinaires; & qu'ils ne s'expliquent que par des termes rares & extrordinaires, & qu'ils ne citent que des Auteus rares & extraordinaires. Ils ne s'expliquent guéres en leur langue, elle eſt trop commune; ni avec un latin ſimple, net & facile, ce n'eſt pas pour ſe faire entendre qu'ils parlent, mais pour parler & pour ſe faire admirer. Ils s'appliquent rarement à des ſujets qui peuvent ſervir à la conduite de la vie; cela leur ſemble trop commun: ce qu'ils cherchent n'eſt pas d'être utiles aux autres, ni à eux-mêmes, c'eſt ſeulement d'être eſtimez ſçavans. Ils n'apportent point de raiſons des choſes qu'ils avancent, ou ce ſont des raiſons myſterieuſes & incompréhenſibles, que ni eux ni

perſonne ne conçoit avec évidence. Ils n'ont point de raiſons claires : mais s'ils en avoient, ils ne les diroient pas. Ces raiſons ne ſurprennent point l'eſprit ; elles ſemblent trop ſimples & trop communes : tout le monde en eſt capable. Ils apportent plutôt des autoritez pour prouver, ou pour faire ſemblant de prouver leurs penſées : car ſouvent les autoritez dont ils ſe ſervent ne prouvent rien par le ſens qu'elles contiennent : elles ne prouvent que parce que c'eſt du Grec ou de l'Arabe. Mais il eſt peut-être à propos de parler de leurs citations, cela fera connoître en quelque maniere la diſpoſition de leur eſprit.

Il eſt, ce me ſemble, évident qu'il n'y a que la fauſſe érudition, & l'eſprit de polymathie qui ait pû rendre les citations à la mode comme elles ont été juſqu'ici, & comme elles ſont encore maintenant chez quelques ſçavans. Car il n'eſt pas fort difficile de trouver des Auteurs qui citent à tous momens de grands paſſages ſans aucune raiſon de citer : ſoit parce que les choſes qu'ils avancent ſont ſi claires que perſonne n'en

doute : ſoit parce qu'elles ſont ſi cachées que l'autorité de leurs Auteurs ne les peut pas prouver, puiſqu'ils n'en pouvoient rien ſçavoir, ſoit enfin parce que les citations qu'ils apportent ne peuvent ſervir d'aucun ornement à ce qu'ils diſent.

Il eſt contraire au ſens commun d'apporter un grand paſſage Grec pour prouver que l'air eſt tranſparent, parce que c'eſt une choſe connuë à tout le monde : de ſe ſervir de l'autorité d'Ariſtote pour nous faire croire qu'il y a des intelligences qui remuënt les cieux, parce qu'il eſt évident qu'Ariſtote n'en pouvoit rien ſçavoir : & enfin de mêler des langues étrangeres, des proverbes Arabes & Perſans dans des Livres François ou Latins, faits pour tout le monde : parce que ces citations n'y peuvent ſervir d'ornement, ou bien ce ſont des ornemens bizarres qui choquent un très-grand nombre de perſonnes, & qui n'en peuvent ſatisfaire que très-peu.

Cependant la plûpart de ceux qui veulent paroître ſçavans ſe plaiſent ſi fort dans ces ſortes de citations, qu'ils n'ont quelquefois point de honte d'en

rapporter en des langues même qu'ils n'entendent point ; & ils font de grands efforts pour coudre dans leurs Livres un paſſage Arabe, qu'ils ne ſçavent quelquefois pas lire. Ainſi ils s'embaraſſent fort de venir à bout d'une choſe contraire au bon ſens, mais qui contente leur vanité, & qui les fait eſtimer des ſots.

Ils ont encore un autre défaut fort conſidérable, c'eſt qu'ils ſe ſoucient fort peu de paroître avoir lû avec choix & diſcernement : ils veulent ſeulement paroître avoir beaucoup lû, & principalement des Livres obſcurs, afin qu'on les croye plus ſçavans ; des Livres rares & chers, afin qu'on s'imagine que rien ne leur manque ; des Livres mechans & impies que les honneſtes gens n'oſent lire, à peu près par le même eſprit que des gens ſe vantent d'avoir fait des crimes que les autres n'oſent faire. Ainſi ils vous citeront plutôt des Livres fort chers, fort rares, fort anciens & fort obſcurs, que non pas d'autres Livres plus communs & plus intelligibles ; des Livres d'Aſtrologie, de Cabale, & de Magie que, de bons Livres : comme s'ils ne voyoient pas

que la lecture étant la même choſe que la converſation, ils doivent ſouhaiter de paroître avoir recherché avec ſoin la lecture des bons Livres & de ceux qui ſont les plus intelligibles, & non pas la lecture de ceux qui ſont méchans & obſcurs.

Car de même que c'eſt un renverſement d'eſprit que de rechercher la converſation ordinaire des gens que l'on n'entend point ſans interprete, lorſqu'on peut ſçavoir d'une autre maniere les choſes qu'il nous apprennent : Ainſi il eſt ridicule de ne lire que des Livres, qu'on ne peut entendre ſans Dictionnaire, lorſqu'on peut apprendre ces mêmes choſes dans ceux qui nous ſont plus intelligibles. Et comme c'eſt une marque de déreglement, que d'affecter la compagnie & la converſation des impies : c'eſt auſſi le caractere d'un cœur corrompu, que de ſe plaire dans la lecture des méchans Livres. Mais c'eſt un orgüeil extravagant que de vouloir paroître avoir lû ceux-là même qu'on n'a pas lûs : ce qui arrive toutefois aſſez ſouvent. Car il y a des perſonnes de trente ans qui vous citent dans leurs ouvrages plus de

méchans Livres, qu'ils n'en pourroient avoir lû en pluſieurs ſiécles, & cependant ils veulent perſuader aux autres qu'ils les ont lûs fort exactement. Mais la plûpart des Livres de certains ſçavans ne ſont fabriquez qu'à coups de Dictionnaires ; & ils n'ont guéres lû que les tables des Livres qu'ils citent, ou quelques lieux communs ramaſſez de differens Auteurs.

On n'oſeroit entrer davantage dans le détail de ces choſes, ni en donner des exemples, de peur de choquer des perſonnes auſſi fiéres & auſſi bilieuſes que le ſont ces faux ſçavans ; car on ne prend pas plaiſir à ſe faire injurier en Grec & en Arabe. Outre qu'il n'eſt pas néceſſaire pour rendre ce que je dis plus ſenſible, d'en donner des preuves particulieres ; l'eſprit de l'homme étant aſſez porté à trouver à redire à la conduite des autres, & à faire application de ce que l'on vient de dire. Qu'ils ſe repaiſſent cependant, puiſqu'ils le veulent, de ce vain fantôme de grandeur ; & qu'ils ſe donnent les uns aux autres les applaudiſſemens que nous leur refuſons. C'eſt peut-être les avoir déja

trop inquiétez dans une joüiſſance qui leur ſemble ſi douce & ſi agréable.

CHAPITRE IX.

Comment l'inclination que l'on a pour les dignitez & les richeſſes porte à l'erreur.

LEs dignitez & les richeſſes, auſſi-bien que la vertu & les ſciences dont nous venons de parler, ſont les principales choſes qui nous élevent au-deſſus des autres hommes : car il ſemble que notre être s'agrandiſſe, & devienne comme indépendant par la poſſeſſion de ces avantages. De ſorte que l'amour que nous nous portons à nous-mêmes, ſe répandant naturellement juſqu'aux dignitez & aux richeſſes, on peut dire qu'il n'y a perſonne qui n'ait pour elle quelque inclination petite ou grande. Expliquons en peu de mots comment ces inclinations nous empêchent de trouver la verité ; & nous engagent dans le menſonge & dans l'erreur.

Nous avons montré en pluſieurs endroits qu'il faut beaucoup de tems & de peine, d'aſſiduité & de conten-

tion d'eſprit pour penétrer des veritez compoſées, environnées des difficultez, & qui dépendent de beaucoup de principes. De-là il eſt facile de juger que les perſonnes publiques, qui ſont dans de grands emplois, qui ont de grands biens à gouverner & de grandes affaires à conduire, & qui deſirent ardemment les dignitez & les richeſſes, ne ſont guéres propres à la recherche de ces veritez, & qu'ils tombent ſouvent dans l'erreur à l'égard de toutes les choſes qu'il eſt difficile de ſçavoir, lors qu'ils en veulent juger.

1. Parce qu'ils ont fort peu de tems à employer à la recherche de la verité.

2. Parce qu'ordinairement ils ne ſe plaiſent guéres dans cette recherche.

3. Parce qu'ils ſont très-peu capables d'attention, à cauſe que la capacité de leur eſprit eſt partagée par le grand nombre des idées des choſes qu'ils ſouhaittent, & deſquelles ils ſont occupez même malgré eux.

4. Parce qu'ils s'imaginent tout ſçavoir, & qu'ils ont de la peine à croire que des gens qui leur ſont in-

ferieurs ayent plus de raiſon qu'eux : car s'ils ſouffrent bien qu'ils leur apprennent quelque faits, ils ne ſouffrent pas volontiers qu'ils les inſtruiſent des veritez ſolides & néceſſaires ; ils s'emportent lorſqu'on les contredit, & qu'on les détrompe.

5. Parce qu'on a de coûtume de leur applaudir en toutes leurs imaginations, quelque fauſſes & éloignées du ſens commun qu'elles puiſſent être ; & de railler ceux qui ne ſont pas de leur ſentiment, quoi qu'ils ne défendent que des veritez inconteſtables. C'eſt à cauſe des lâches flatteries de ceux qui les approchent, qu'ils ſe confirment dans leurs erreurs, & dans la fauſſe eſtime qu'ils ont d'eux-mêmes, & qu'ils ſe mettent en poſſeſſion de juger cavaliérement de toutes choſes.

6. Parce qu'ils ne s'arrêtent guéres qu'aux notions ſenſibles, qui ſont plus propres pour les converſations ordinaires, & pour ſe conſerver l'eſtime des hommes, que les idées pures & abſtraites de l'eſprit qui ſervent à découvrir la verité.

7. Parce que ceux qui aſpirent à quelque dignité, tâchent autant qu'ils

peuvent de s'accommoder à la portée des autres, à cauſe qu'il n'y a rien qui excite ſi fort l'envie & l'averſion des hommes que de paroître avoir des ſentimens peu communs. Il eſt rare que ceux qui ont l'eſprit & le cœur occupé de la penſée & du deſir de faire fortune, puiſſent découvrir des veritez cachées ; mais lorſqu'ils en découvrent, ils les abandonnent ſouvent par interêt, & parce que la défenſe de ces veritez ne s'accorde pas avec leur ambition. Il faut ſouvent conſentir à l'injuſtice pour devenir Magiſtrat; une pieté ſolide & peu commune éloigne ſouvent des benefices, & l'amour genereux de la verité fait très-ſouvent perdre les chaires où l'on ne doit enſeigner que la verité.

Toutes ces raiſons jointes enſemble font que les hommes qui ſont beaucoup élevez au deſſus des autres par leurs dignitez, leur nobleſſe, & leurs richeſſes, ou qui ne penſent qu'à s'élever & à faire quelque fortune, ſont extrémement ſujets à l'erreur, & très-peu capables des veritez un peu cachées. Car entre les choſes qui ſont néceſſaires pour éviter l'erreur dans les queſtions un peu difficiles, il y en

a deux principales qui ne ſe rencontrent pas ordinairement dans les perſonnes dont nous parlons, ſçavoir l'attention de l'eſprit pour bien pénetrer le fond des choſes, & la retenuë pour n'en pas juger avec trop de précipitation. Ceux-là même qui ſont choiſis pour enſeigner les autres, & qui ne doivent point avoir d'autre but, que de ſe rendre habiles pour inſtruire ceux qui ſont commis à leurs ſoins, deviennent d'ordinaire ſujets à l'erreur, auſſi-tôt qu'ils deviennent perſonnes publiques: ſoit parce qu'ayant tres-peu de tems à eux, ils ſont incapables d'attention & de s'appliquer aux choſes qui en demandent beaucoup; ſoit parce que ſouhaitant étrangement de paroître ſçavans, ils décident hardiment de toutes choſes ſans aucune retenuë, & ne ſouffrent qu'avec peine qu'on leur réſiſte & qu'on les inſtruiſe.

CHAPITRE X.

De l'amour du plaiſir par rapport à la Morale. I. *Il faut fuir le plaiſir quoi qu'il rende heureux.* II. *Il ne doit point nous porter à l'amour des biens ſenſibles.*

NOUS venons de parler dans les trois Chapitres précedens de l'inclination que nous avons pour la conſervation de notre être, & comme elle eſt cauſe que nous tombons dans pluſieurs erreurs. Nous parlerons préſentement de celle que nous avons pour le bien-être, c'eſt-à-dire pour les plaiſirs & pour toutes les choſes qui nous rendent plus heureux & plus contens, ou que nous croyons capables de cela ; & nous tâcherons de découvrir les erreurs qui naiſſent de cette inclination.

Il y a des Philoſophes qui tâchent de perſuader aux hommes, que le plaiſir n'eſt pas un bien, & que la douleur n'eſt point un mal : qu'on peut être heureux au milieu des douleurs les plus violentes, & qu'on

peut être malheureux au milieu des plus grands plaiſirs. Comme ces Philoſophes ſont fort pathétiques & fort imaginatifs, ils enlevent bien-tôt les eſprits foibles, & qui ſe laiſſent aller à l'impreſſion, que ceux qui leur parlent produiſent en eux : car les Stoïques ſont un peu viſionnaires, & les viſionnaires ſont véhémens ; ainſi ils impriment facilement dans les autres les faux ſentimens dont ils ſont prévenus. Mais comme il n'y a point de conviction contre l'expérience & contre notre ſentiment interieur, toutes ces raiſons pompeuſes & magnifiques qui étourdiſſent & ébloüiſſent l'imagination des hommes, s'évanoüiſſent avec tout leur éclat, auſſi-tôt que l'ame eſt touchée de quelque plaiſir ou de quelque douleur ſenſible : & ceux qui ont mis toute leur confiance dans cette fauſſe perſuaſion de leur eſprit, ſe trouvent ſans ſageſſe & ſans force à la moindre attaque du vice ; ils ſentent qu'ils ont été trompez & qu'ils ſont vaincus.

Il faut fuir le plaiſir quoiqu'il rende heureux.

1. Si les Philoſophes ne peuvent donner à leurs diſciples la force de vaincre leurs paſſions, du moins ne doivent-ils pas les ſéduire ni leur per-

ſuader qu'ils n'ont point d'ennemis à combattre. Il faut dire les choſes comme elles ſont : le plaiſir eſt toûjours un bien, & la douleur toujours un mal ; mais il n'eſt pas toûjours avantageux de joüir du plaiſir, & il eſt quelquefois avantageux de ſouffrir la douleur.

Mais pour faire bien comprendre ce que je veux dire, il faut ſçavoir.

1. Qu'il n'y a que Dieu qui ſoit aſſez puiſſant pour agir en nous, & pour nous faire ſentir le plaiſir & la douleur. Car il eſt évident à tout homme qui conſulte ſa raiſon, & qui mépriſe les rapports de ſes ſens, que ce ne ſont point les objets que nous ſentons, qui agiſſent effectivement en nous, puiſque le corps ne peut agir ſur l'eſprit, & que ce n'eſt point non plus notre ame qui cauſe en elle-même ſon plaiſir & ſa douleur à leur occaſion ; car s'il dépendoit de l'ame de ſentir la douleur, elle n'en ſouffriroit jamais.

2. Qu'on ne doit donner ordinairement quelque bien, que pour faire faire quelque bonne action ou pour la récompenſer, & qu'on ne doit ordinairement faire ſouffrir quelque mal,

que pour détourner d'une méchante action, ou pour la punir : & qu'ainſi Dieu agiſſant toûjours avec ordre, & ſelon les regles de la juſtice, tout plaiſir dans ſon inſtitution nous porte à quelque bonne action, ou nous en récompenſe ; & toute douleur nous détourne de quelque action mauvaiſe, ou nous en punit.

3. Qu'il y a des actions qui ſont bonnes en un ſens, & mauvaiſes en un autre. C'eſt, par exemple, une mauvaiſe action que de s'expoſer à la mort, lorſque Dieu le défend : mais c'eſt auſſi une bonne action que de s'y expoſer, lorſque Dieu le commande. Car toutes nos actions ne ſont bonnes ou mauvaiſes, que parce que Dieu les a commandées ou les a défenduës, ou par la Loi éternelle, que tout homme raiſonnable peut conſulter en rentrant en lui-même, ou par la Loi écrite, expoſée aux ſens de l'homme ſenſible & charnel, qui depuis le peché n'eſt pas toûjours en état de conſulter la raiſon.

Je dis donc que le plaiſir eſt toûjours bon, mais qu'il n'eſt pas toûjours avantageux de le goûter.

1. Parce qu'au lieu de nous atta-

cher à celui qui ſeul eſt capable de le cauſer, il nous en détache, pour nous unir à ce qui ſemble fauſſement le cauſer : Il nous détache de Dieu pour nous unir à une vile créature. Il eſt toûjours avantageux de goûter le plaiſir qui ſe rapporte à la vraye cauſe, & qui en eſt la perception. Car comme on ne peut aimer que ce qu'on apperçoit, ce plaiſir ne peut exciter qu'un amour juſte, que l'amour de la cauſe veritable du bonheur. Mais il eſt du moins fort dangereux de goûter les plaiſirs qui ſe rapportent aux objets ſenſibles, & qui en ſont la perception : parce que ces plaiſirs nous portent à aimer ce qui n'eſt point cauſe de notre bonheur actuel. Car encore que ceux qui ſont éclairez de la veritable Philoſophie, penſent quelquefois que le plaiſir n'eſt point cauſé par les objets de dehors, & que cela puiſſe en quelque maniere les porter à reconnoître & à aimer Dieu en toutes choſes ; néanmoins depuis le peché la raiſon de l'homme eſt ſi foible, & ſes ſens & ſon imagination ont tant de pouvoir ſur ſon eſprit, qu'ils corrompent bien-tôt ſon cœur, lorſqu'on ne ſe prive pas ſe-

lon le conſeil de l'Evangile, de toutes les choſes qui ne portent point à Dieu par elles-mêmes. Car la meilleure Philoſophie ne ſçauroit guérir l'eſprit, ni réſiſter aux déſordres de la volupté.

2. Parce que le plaiſir étant une récompenſe, c'eſt faire une injuſtice que de produire dans ſon corps des mouvemens qui obligent Dieu, en conſéquence des loix générales qu'il a établies, à nous faire ſentir du plaiſir, lorſque nous n'en meritons pas; ſoit parce que l'action que nous faiſons eſt inutile ou criminelle, ſoit parce qu'étant pleins de pechez, nous ne devons point lui demander de récompenſe. L'homme avant ſon peché pouvoit avec juſtice goûter les plaiſirs ſenſibles dans ſes actions reglées: mais depuis le peché il n'y a plus de plaiſirs ſenſibles entierement innocens, ou qui ne ſoient capables de nous bleſſer lorſque nous les goûtons, car ſouvent il ſuffit de les goûter pour en devenir eſclaves.

3. Parce que Dieu étant juſte, il ne ſe peut faire qu'il ne puniſſe un jour la violence qu'on lui fait, lorſqu'on l'oblige de récompenſer par le plaiſir des

des actions criminelles que l'on commet contre lui. Lorſque notre ame ne ſera plus unie à notre corps, Dieu n'aura plus l'obligation qu'il s'eſt impoſée, de nous donner les ſentimens qui doivent répondre aux traces du cerveau, & il aura toujours l'obligation de ſatisfaire à ſa juſtice : ainſi ce ſera le tems de ſa vengeance & de ſa colere. Il punira par des douleurs qui ne finiront jamais les injuſtes plaiſirs des voluptueux.

4. Parce que la certitude que l'on a dès cette vie, qu'il faut que cette juſtice ſe faſſe, agite l'eſprit de mortelles inquiétudes, & le jette dans une eſpece de deſeſpoir, qui rend les voluptueux miſerables au milieu même des plus grands plaiſirs.

5. Parce qu'il y a preſque toûjours des remords fâcheux qui accompagnent les plaiſirs les plus innocens, à cauſe que nous ſommes aſſez convaincus que nous n'en meritons point, & ces remords nous privent d'une certaine joie intérieure, que l'on trouve même dans la douleur de la penitence.

Ainſi, quoique le plaiſir ſoit un bien, il faut tomber d'accord qu'il

n'eſt pas toujours avantageux de le goûter par toutes ces raiſons : Et par d'autres ſemblables qu'il eſt très-utile de ſçavoir, & qu'il eſt très-facile de déduire de celles-ci ; il eſt preſque toujours très-avantageux de ſouffrir la douleur, quoiqu'elle ſoit effectivement un mal.

Neanmoins tout plaiſir eſt un bien, & rend actuellement heureux celui qui le goûte, dans l'inſtant qu'il le goûte & autant qu'il le goûte ; & toute douleur eſt un mal & rend actuellement malheureux celui qui la ſouffre, dans l'inſtant qu'il la ſouffre, & autant qu'il la ſouffre. On peut dire que ſans l'eſperance & l'avant-goût des biens promis, les juſtes & les Saints ſeroient en cette vie les plus malheureux de tous les hommes, & les plus dignes de compaſſion. *Si in vita tantùm in Chriſto ſperamus, miſerabiliores ſumus omnibus hominibus*, dit S. Paul. Car ceux qui pleurent & qui ſouffrent perſecution pour la juſtice, ne ſont point heureux, parce qu'ils ſouffrent pour la juſtice, mais parce que le Royaume du Ciel eſt à eux, & qu'une grande récompenſe leur eſt reſervée dans le Ciel, c'eſt-à-

1. aux Cor.

dire, parce qu'ils ſeront quelque jour heureux. Ceux qui ſouffrent perſecution pour la juſtice ſont en cela juſtes, vertueux & parfaits, parce qu'ils ſont dans l'ordre de Dieu, & que la perfection conſiſte à le ſuivre: mais ils ne ſont pas heureux à cauſe qu'ils ſouffrent. Un jour ils ne ſouffriront plus, & alors ils ſeront heureux auſſi-bien que juſtes & parfaits. *Omnes boni & ſancti*, dit S. Auguſtin, *etiam in tormentis quibuſlibet divino fulti adjutorio*, SPE ILLIUS FINIS *beati vocantur*, QUO FINE BEATI ERUNT. *Nam ſi eiſdem tormentis, & atrociſſimis doloribus ſemper eſſent cum* QUIBUSLIBET VIRTUTIBUS, *eos eſſe miſeros nulla* SANA RATIO *dubitaret.* *Epiſt. ad Macedonium 155. alias 52.*

Cependant je ne nie pas que dés cette vie les juſtes ne ſoient heureux en quelque maniere par la force de leur eſperance & de leur foi, qui rendent ces biens futurs comme preſens à leur eſprit. Car il eſt certain que lorſque l'eſperance de quelque bien eſt forte & vive, elle l'approche de l'eſprit, & le lui fait goûter: ainſi elle le rend en quelque maniere heureux, puiſque c'eſt le goût du bien, la poſ-

ſeſſion du bien, le plaiſir qui nous rend heureux.

Il ne faut donc pas dire aux hommes que les plaiſirs ſenſibles ne ſont point bons, & qu'ils ne rendent point plus heureux ceux qui en joüiſſent : puiſque cela n'eſt pas vrai, & que dans le tems de la tentation ils le reconnoiſſent à leur malheur. Il leur faut dire que bien que ces plaiſirs ſoient bons en eux-mêmes, & capables de les rendre en quelque maniere heureux, ils doivent néanmoins les éviter pour des raiſons ſemblables à celles que j'ai apportées, & il faut les avertir qu'ils ne les peuvent point éviter par leurs propres forces : parce qu'ils deſirent d'être heureux par une inclination qu'ils ne peuvent vaincre, & que ces plaiſirs paſſagers qu'ils doivent éviter, la contentent en quelque maniere ; & qu'ainſi ils ſont dans une miſerable neceſſité de ſe perdre, s'ils ne ſont ſecourus par la délectation de la grace qui contrebalance l'effort continuel des plaiſirs ſenſibles. Il leur faut dire ces choſes, afin qu'ils connoiſſent diſtinctement leur foibleſſe & le beſoin qu'ils ont d'un liberateur.

Il faut parler aux hommes comme Jeſus-Chriſt leur a parlé, & non pas comme les Stoïciens, qui ne connoiſſoient ni la nature ni la maladie de l'eſprit humain. Il leur faut dire ſans ceſſe qu'il faut en un ſens ſe haïr & ſe mépriſer ſoi-même, & qu'il ne faut point chercher ici-bas d'établiſſement & de bonheur : qu'il faut tous les jours porter ſa croix ou l'inſtrument de ſon ſupplice, & perdre preſentement ſa vie pour la conſerver éternellement. Enfin il leur faut montrer qu'ils ſont obligez de faire tout le contraire de ce qu'ils deſirent, afin qu'ils ſentent leur impuiſſance pour le bien. Car les hommes veulent invinciblement être heureux, & l'on ne peut être actuellement heureux ſi l'on ne fait ce que l'on veut. Peut-être que ſentant leurs maux preſens, & connoiſſant leurs maux futurs, ils s'humilieront ſur la terre. Peut-être qu'ils crieront vers le Ciel, qu'ils chercheront un médiateur, qu'ils craindront les objets ſenſibles, & qu'ils auront une horreur ſalutaire pour tout ce qui flatte les ſens & la concupiſcence. Peut-être qu'ils entreront ainſi dans cet eſprit de priere

& de pénitence ſi néceſſaire pour obtenir la grace, ſans laquelle il n'y a point de force, point de ſanté, point de ſalut à eſperer.

II. *Il ne doit point nous porter à l'amour des biens ſenſibles.*

Nous ſommes intérieurement convaincus que le plaiſir eſt bon ; & cette conviction intérieure n'eſt point fauſſe, car le plaiſir eſt effectivement bon. Nous ſommes naturellement convaincus que le plaiſir eſt le caractere du bien, & cette conviction naturelle eſt certainement vraye, car ce qui cauſe le plaiſir eſt certainement tres bon & tres aimable. Mais nous ne ſommes pas convaincus que les objets ſenſibles, ni que notre ame même ſoient capables de produire en nous du plaiſir ; car il n'y a aucune raiſon de le croire, & il y en a mille pour ne le pas croire. Ainſi les objets ſenſibles ne ſont point bons, ils ne ſont point aimables. S'ils ſont utiles à la conſervation de la vie, nous en devons uſer ; mais comme ils ne ſont pas capables d'agir en nous, nous ne les devons point aimer. L'ame ne doit aimer que ce qui lui eſt bon, que ce qui eſt capable de la rendre plus heureuſe & plus parfaite. Elle ne doit donc aimer que ce qui eſt au-

deſſus d'elle, car il eſt évident qu'elle ne peut recevoir ſa perfection que de ce qui eſt au-deſſus d'elle.

Mais parce que nous jugeons qu'une choſe eſt cauſe de quelque effet, lorſqu'elle l'accompagne toûjours, nous nous imaginons que ce ſont les objets ſenſibles qui agiſſent en nous; à cauſe qu'à leur approche nous avons de nouveaux ſentimens, & que nous ne voyons point celui qui les cauſe veritablement en nous. Nous goûtons d'un fruit, & en même tems nous ſentons de la douceur; nous attribuons donc cette douceur à ce fruit: nous jugeons qu'il la cauſe, & même qu'il la contient. Nous ne voyons point Dieu comme nous voyons & comme nous touchons ce fruit: nous ne penſons pas même à lui, ni peut-être à nous. Ainſi nous ne jugeons pas que Dieu ſoit la véritable cauſe de cette douceur, ni que cette douceur ne ſoit une modification de notre ame; nous attribuons & la cauſe & l'effet à ce fruit que nous mangeons.

Ce que j'ai dit des ſentimens, qui ont rapport au corps, ſe doit auſſi entendre de ceux qui n'y ont point de

rapport, comme ſont ceux qui ſe rencontrent dans les pures intelligences.

Un eſprit ſe conſidére ſoi-même, il voit que rien ne manque à ſon honheur & à ſa perfection, ou bien il voit qu'il ne poſſede pas ce qu'il ſouhaite. A la vûë de ſon bonheur il ſent de la joye : à la vûë de ſon malheur il ſent de la triſteſſe. Il s'imagine auſſi-tôt que c'eſt la vûë de ſon bonheur qui produit en lui-même ce ſentiment de joye, parce que ce ſentiment accompagne toûjours cette vûë. Il s'imagine auſſi que c'eſt la vûë de ſon malheur qui produit en lui-même ce ſentiment de triſteſſe, parce que ce ſentiment ſuit cette vûë. La véritable cauſe de ces ſentimens, qui eſt Dieu ſeul, ne lui paroît pas : il ne penſe pas même à Dieu : car Dieu agit en nous ſans que nous le ſçachions.

Dieu nous récompenſe d'un ſentiment de joye, lorſque nous connoiſſons que nous ſommes dans l'état où nous devons être, afin que nous y demeurions, que notre inquiétude ceſſe, & que nous goûtions pleinement nôtre bonheur ſans laiſſer rem-

plir la capacité de nôtre esprit d'aucune autre chose. Mais il produit en nous un sentiment de tristesse, lorsque nous connoissons que nous ne sommes pas dans l'état où nous devons être, afin que nous n'y demeurions pas, & que nous cherchions avec inquiétude la perfection qui nous manque. Car Dieu nous pousse sans cesse vers le bien, lorsque nous connoissons que nous ne le possedons pas; & il nous y arrête fortement lorsque nous voyons que nous le possedons pleinement. Ainsi il me semble évident que les sentimens de joye ou de tristesse intellectuelle, aussi-bien que les sentimens de joye & de tristesse sensible, ne sont point des productions volontaires de l'esprit.

Nous devons donc reconnoître sans cesse par la raison, cette main invisible qui nous comble de biens, & qui se cache à nôtre esprit sous les apparences sensibles. Nous devons l'adorer; nous devons l'aimer: mais nous devons aussi la craindre; puisque, si elle nous comble de plaisirs, elle peut aussi nous accabler de douleurs. Nous devons l'aimer par un amour de

choix, par un amour éclairé, par un amour digne de Dieu & digne de nous. Notre amour eſt digne de Dieu, lorſque nous l'aimons par la connoiſſance que nous avons qu'il eſt aimable; & cette amour eſt digne de nous, parce qu'étant raiſonnables, nous devons aimer ce que la raiſon nous fait connoître digne de notre amour. Mais nous aimons les choſes ſenſibles par un amour indigne de nous, & dont auſſi elles ſont indignes: Car étant raiſonnables nous les aimons ſans raiſon de les aimer, puiſque nous ne connoiſſons point clairement qu'elles ſoient aimables, & que nous ſçavons au contraire qu'elles ne le ſont pas. Mais le plaiſir nous ſéduit & nous les fait aimer; l'amour aveugle & déreglé du plaiſir étant la véritable cauſe des faux jugemens des hommes dans les ſujets de morale.

CHAPITRE XI.

De l'amour du plaiſir par rapport aux ſciences ſpéculatives. I. *Comment il nous empêche de découvrir la vérité.* II. *Quelques exemples.* III. *Eclairciſſement ſur la preuve de Deſcartes de l'exiſtence de Dieu.*

L'INCLINATION que nous avons pour les plaiſirs ſenſibles étant mal réglée, n'eſt pas ſeulement l'origine des erreurs dangereuſes où nous tombons dans les ſujets de morale, & la cauſe générale du déréglement de nos mœurs; elle eſt auſſi une des principales cauſes du déréglement de nôtre eſprit, & elle nous engage inſenſiblement dans des erreurs tres-groſſiéres, mais moins dangereuſes ſur des ſujets purement ſpéculatifs: parce que cette inclination nous empêche d'apporter aux choſes qui ne nous touchent pas, aſſez d'attention pour les comprendre & pour en bien juger.

On a déja parlé en pluſieurs endroits de la difficulté que les hom-

mes trouvent à s'appliquer à des ſujets un peu abſtraits, parce que la matiére dont on traitoit alors le demandoit ainſi. On en a parlé vers la fin du premier Livre, en montrant que les idées ſenſibles touchant plus l'ame que les idées pures de l'eſprit, elle s'appliquoit ſouvent davantage aux manieres qu'aux choſes mêmes. On en a parlé dans le ſecond, parce que traitant de la délicateſſe des fibres du cerveau, on y faiſoit voir d'où venoit la molleſſe de certains eſprits effeminez. Enfin on en a parlé dans le troiſiéme, en parlant de l'attention de l'eſprit, lorſqu'il a fallu montrer que notre ame n'étoit guéres attentive aux choſes purement ſpéculatives, mais beaucoup plus à celles qui la touchent & qui lui font ſentir du plaiſir ou de la douleur.

Nos erreurs ont preſque toûjours pluſieurs cauſes qui contribuent toutes à leur naiſſance : de ſorte qu'il ne faut pas s'imaginer que ce ſoit faute d'ordre que lon repete quelquefois preſque les mêmes choſes, & que l'on donne pluſieurs cauſes des mêmes erreurs, c'eſt qu'en effet il y en a pluſieurs. Je ne parle pas des cauſes

réelles, car nous avons dit ſouvent qu'il n'y en avoit point d'autre réelle & véritable que le mauvais uſage de notre liberté, de laquelle nous n'uſons pas bien en cela ſeul que nous n'en uſons pas toûjours autant que nous le pouvons, ainſi que nous avons expliqué * dés le commencement de cet ouvrage.

* Chap. 2.

On ne doit donc pas trouver à redire, ſi pour faire pleinement concevoir, comment, par exemple, les manieres ſenſibles dont on couvre les choſes, nous ſurprennent & nous font tomber dans l'erreur, on a été obligé de dire par avance dans les autres Livres, que nous avions inclination pour les plaiſirs, ce qu'il s'emble qu'on devoit remetre à celui-ci, qui traite des inclinations naturelles, & ainſi de quelques autres choſes dans d'autres endroits. Tout le mal qui en arrivera, c'eſt que l'on n'aura pas beſoin de dire ici beaucoup de choſes que l'on ſeroit obligé dexpliquer, ſi on ne l'avoit pas fait ailleurs.

Tout ce qui eſt dans l'homme eſt ſi fort dépendant l'un de l'autre, qu'on ſe trouve ſouvent comme accablé ſous le nombre des choſes qu'il

faut dire dans le même tems, pour expliquer à fond ce que l'on conçoit. On ſe trouve quelquefois obligé de ne point ſeparer les choſes qui ſont jointes par la nature les unes avec les autres, & d'aller contre l'ordre qu'on s'en preſcrit, lorſque cet ordre n'apporte que de la confuſion, comme il arrive néceſſairement en quelques rencontres. Cependant avec tout cela il n'eſt jamais poſſible de faire ſentir aux autres tout ce qu'on penſe. Ce que l'on doit prétendre pour l'ordinaire, c'eſt de mettre les Lecteurs en état de découvrir tout ſeuls avec plaiſir & facilité, ce que l'on a découvert ſoi-même avec beaucoup de peine & de fatigue. Et parce qu'on ne peut rien découvrir ſans attention, l'on doit principalement s'étudier aux moyens de rendre les autres attentifs. C'eſt ce qu'on a tâché de faire, quoique l'on reconnoiſſe l'avoir aſſez mal executé; & l'on avouë ſa faute d'autant plus volontiers, que l'aveu qu'on en fait, doit exciter ceux qui liront ceci, à ſe rendre attentifs par eux-mêmes pour y remedier, & pour penetrer à fond des ſujets qui méritent ſans doute d'être penetrez.

Les erreurs où nous jette l'inclination que nous avons pour les plaiſirs, & généralement pour tout ce qui nous touche, ſont infinies : parce que cette inclination diſſipe la vûë de l'eſprit, qu'elle l'applique ſans ceſſe aux idées confuſes des ſens & de l'imagination, & qu'elle nous porte à juger de toutes choſes avec précipitation par le ſeul rapport qu'elles ont avec nous.

Comment l'amour du plaiſir nous empêche de découvrir la verité.

On ne voit la vérité, que lorſque l'on voit les choſes comme elles ſont, & on ne les voit jamais comme elles ſont, ſi on ne les voit dans celui qui les renferme d'une maniére intelligible. Lorſque nous voyons les choſes en nous, nous ne les voyons que d'une maniere fort imparfaite, ou plutôt nous ne voyons que nos ſentimens, & non pas les choſes que nous ſouhaitons de voir & que nous croyons fauſſement que nous voyons.

Pour voir les choſes comme elles ſont en elles mêmes, il faut de l'application ; parce que preſentement on ne s'unit pas à Dieu ſans peine & ſans effort. Mais pour voir les choſes en nous, il ne faut aucune application de notre part, parce que nous

ſentons même malgré nous ce qui nous touche. Nous ne trouvons point naturellement de plaiſir prévenant dans l'union que nous avons avec Dieu, les idées pures des choſes ne nous touchent point, je veux dire qu'elles ne nous touchent point ſenſiblement & vivement. Ainſi l'inclination que nous avons pour le plaiſir, ne nous applique & nous unit point à Dieu : au contraire elle nous en détache, & nous en éloigne ſans ceſſe. Car cette inclination nous porte continuellement à conſidérer les choſes par leurs idées ſenſibles, à cauſe que ces idées fauſſes & impures nous touchent fortement. L'amour du plaiſir, & la jouiſſance actuelle du plaiſir qui en réveille & qui en fortifie l'amour, nous éloigne donc ſans ceſſe de la vérité, pour nous jetter dans l'erreur.

Ainſi ceux qui veulent s'approcher de la vérité pour être éclairez de ſa lumiére, doivent commencer par la privation du plaiſir. Ils doivent éviter avec ſoin tout ce qui touche & tout ce qui partage agréablement l'eſprit : car il faut que les ſens & les paſſions ſe taiſent, ſi l'on veut entendre la parole de la vérité ; l'éloigne-

ment du monde & le mépris de toutes les choſes ſenſibles étant néceſſaires, auſſi-bien pour la perfection de l'eſprit que pour la converſion du cœur.

Lorſque nos plaiſirs ſont grands, lorſque nos ſentimens ſont vifs, nous ne ſommes pas capables des véritez les plus ſimples, & nous ne demeurons pas même d'accord des notions communes, ſi elles ne renferment quelque choſe de ſenſible. Lorſque nos plaiſirs ou nos autres ſentimens ſont modérez, nous pouvons reconnoître quelques véritez ſimples & faciles: mais s'il ſe pouvoit faire que nous fuſſions entiérement délivrés des plaiſirs & des ſentimens, nous ſerions capables de découvrir avec facilité les véritez les plus abſtraites, & les plus difficiles que l'on ſçache. Car à proportion que nous nous éloignons de ce qui n'eſt point Dieu, nous nous approchons de Dieu même; nous évitons l'erreur & nous découvrons la vérité. Mais depuis le peché, depuis l'amour déreglé du plaiſir prévenant, dominant & victorieux, l'eſprit eſt devenu ſi foible qu'il ne peut rien penetrer; & ſi materiel, &

dépendant de ſes ſens, qu'il ne peut trouver de priſe à ce qui n'a point de corps, ſe rendre attentif aux veritez abſtraites, & qui ne le touche pas. Ce n'eſt même qu'avec peine qu'il apperçoit les notions communes; & ſouvent il juge faute d'attention, qu'elles ſont fauſſes ou obſcures. Il ne peut diſcerner la verité des choſes d'avec leur utilité, le rapport qu'elles ont entr'elles d'avec le rapport qu'elles ont avec lui; & il croit ſouvent que celles-là ſont les plus vraïes, qui ſont les plus utiles, les plus agréables, & qui touchent le plus. Enfin cette inclination infecte & trouble toutes les perceptions que nous avons des objets; par conſéquent tous les jugemens que nous en faiſons. Voici quelques exemples.

II. *Quelques exemples.* C'eſt une notion commune que la vertu eſt plus eſtimable que le vice; qu'il vaux mieux être ſobre & chaſte qu'intempérant & voluptueux. Mais l'inclination pour le plaiſir broüille ſi fort cette idée en certaines occaſions, qu'on ne la fait plus qu'entrevoir, & qu'on ne peut en tirer les conſequences qui ſont neceſſaires pour la conduite de la vie. L'ame

s'occupe ſi fort des plaiſirs qu'elle eſpere, qu'elle les ſuppoſe innocens, & qu'elle ne cherche que les moyens de les goûter.

Tout le monde ſçait bien, qu'il vaux mieux être juſte que d'être riche : que la juſtice rend un homme plus grand que la poſſeſſion des plus ſuperbes bâtimens, qui ſouvent ne montrent pas tant la grandeur de celui qui les a fait bâtir, que la grandeur de ſes injuſtices & de ſes crimes. Mais le plaiſir que des gens de néant reçoivent dans la vaine oſtentation de leur fauſſe grandeur, remplit ſuffiſamment la petite capacité de leur eſprit, pour leur cacher & leur obſcurcir une verité ſi évidente. Ils s'imaginent ſottement qu'ils ſont de grands hommes, parce qu'ils ont de grandes maiſons.

L'Analyſe ou l'Algebre ſpécieuſe eſt aſſurement la plus belle, je veux dire, laplus féconde & la plus certaine de toutes les ſciences. Sans elle l'eſprit n'a ni penetration ni étenduë ; & avec elle il eſt capable de ſçavoir preſque tout ce qui ſe peut ſçavoir avec certitude & avec évidence. Toute imparfaite qu'ait été cette

ſcience, elle a rendu celebres tous ceux qui en ont é é inſtruits, & qui ont ſçû en faire uſage : ils ont découvert par ſon moyen des veritez qui paroiſſoient comme incompréhenſibles aux autres hommes. Elle eſt ſi proportionnée à l'eſprit humain que ſans partager ſa capacité à des choſes inutiles pour ce qu'on recherche, elle le conduit infailliblement à ſon but. En un mot, c'eſt une ſcience univerſelle & comme la clef de toutes les autres ſciences. Cependant quelque eſtimable qu'elle ſoit en elle même, elle n'a rien d'éclatant ni de charmant pour la plûpart des hommes, par cette ſeule raiſon qu'elle n'a rien de ſenſible. Elle a été tout-à-fait dans l'oubli durant pluſieurs ſiecles. Il y a encore bien des gens qui n'en connoiſſent pas même le nom ; & de mille perſonnes à peine y en a-t-il un ou deux qui en ſçachent quelque choſe. Les plus ſçavans qui l'ont renouvellée en nos jours, ne l'ont point encore pouſſée fort avant, & ne l'ont point traitée avec l'ordre & la netteté qu'elle merite. Etant homme comme les autres ils ſe ſont enfin dégoûtez de ces veritez pures que le plaiſir

ſenſible n'accompagne pas, & l'inquiétude de leur volonté corrompuë par le peché, la legereté de leur eſprit qui dépend de l'agitation & de la circulation du ſang, ne leur a pas permis de ſe nourrir davantage de ces grandes, de ces vaſtes, & de ces fecondes veritez, qui ſont les regles immuables & univerſelles de toutes les veritez paſſageres & particulieres, qui ſe peuvent connoître avec exactitude.

La Metaphyſique de même eſt une ſcience abſtraite qui ne flatte point les ſens, & à l'étude de laquelle l'ame n'eſt point ſollicitée par quelque plaiſir prevenant : c'eſt auſſi par la même raiſon que cette ſcience eſt fort negligée & que l'on trouve ſouvent des perſonnes aſſez ſtupides pour nier hardiment des notions communes. Il y en a même qui nient que l'on puiſſe, & que l'on doive aſſurer d'une choſe ce qui eſt renfermé dans l'idée claire & diſtincte qu'on en a ; que le néant n'a point de propriétez ; qu'une choſe ne peut être réduite à rien ſans miracle ; qu'aucun corps ne ſe peut mouvoir par ſes propres forces ; qu'un corps agité ne peut communiquer

aux corps qu'il rencontre plus de mouvement qu'il n'en a, & d'autres choſes ſemblables. Ils n'ont jamais conſideré ces axiomes d'une vûe aſſez fixe & aſſez nette, pour en decouvrir clairement la verité ; & ils ont fait quelquefois des experiences qui les ont fauſſement convaincus que quelques-uns de ces axiomes n'étoient pas vrais. Ils ont vû qu'en certaines rencontres les corps qui ſe choquoient avoient plus de mouvement après qu'avant le choc, & que dans d'autres ils en avoient moins. Ils ont vû ſouvent que le ſimple attouchement de quelque corps viſible a été ſubitement ſuivi de grands mouvemens. Et cette vûe ſenſible de quelques expériences dont ils ne voyent point les raiſons, leur a fait conclure que les forces naturelles ſe pouvoient & augmenter & détruire. Ne devroient-ils pas conſiderer, que les mouvemens peuvent ſe répandre des corps viſibles aux inviſibles, lorſque les corps mous ſe rencontrent ; ou des corps inviſibles aux viſibles dans d'autres occaſions. Lorſqu'un corps eſt ſuſpendu à une corde, ce ne ſont point les ciſeaux avec leſquels on coupe la cor-

Voyez les loix du mouvement dans les Eclairciſſemens.

de, qui donnent le mouvement à ce corps, c'eſt une matiere inviſible. Lors qu'on jette un charbon dans un tas de poudre à canon, ce n'eſt point le mouvement du charbon, mais une matiere inviſible, qui ſepare toutes les parties de cette poudre, & qui leur donne un mouvement capable de faire ſauter une maiſon. Il y a mille manieres inconnuës par leſquelles la matiere inviſible communique ſon mouvement aux corps groſſiers & viſibles. Du moins n'eſt-il pas évident que cela ne ſe puiſſe faire, comme il eſt évident que la force mouvante des corps ne peut naturellement augmenter ni diminuer.

De même les hommes voyent que le bois que l'on jette dans le feu, ceſſe d'être ce qu'il eſt, & que toutes les qualitez ſenſibles qu'ils y remarquent ſe diſſipent: & delà ils s'imaginent avoir droit de conclure, qu'il ſe peut faire qu'une choſe rentre dans le néant dont elle eſt ſortie. Ils ceſſent de voir le bois, & ils ne voyent qu'un peu de cendres qui lui ſuccedent: & de là ils jugent que la plus grande partie du bois ceſſe d'être, comme ſi le bois ne pouvoit pas être reduit en

des parties qu'ils ne pûſſent voir. Du moins n'eſt-il pas auſſi évident que cela ne ſe puiſſe faire, qu'il eſt évident que la force qui donne l'être à toutes choſes n'eſt pas ſujette au changement ; & que par les forces ordinaires de la nature, ce qui eſt ne peut être reduit à rien, comme ce qui n'eſt point ne peut commencer d'être. Mais la plûpart des hommes ne ſçavent ce que c'eſt que de rentrer dans eux-mêmes pour y entendre la voix de la verité, ſelon laquelle ils doivent juger de toutes choſes. Ce ſont leurs yeux qui reglent leurs déciſions. Ils jugent ſelon ce qu'ils ſentent, & non pas ſelon qu'ils conçoivent, car ils ſentent avec plaiſir, & ils conçoivent avec peine.

Demandez à tout ce qu'il y a d'hommes au monde, ſi l'on peut aſſurer ſans crainte de ſe tromper, que le tout eſt plus grand que ſa partie ; & je m'aſſure qu'il ne s'en trouvera pas un, qui ne réponde d'abord ce qu'il faut répondre. Demandez-leur enſuite, ſi l'on peut de même ſans crainte de ſe tromper, aſſurer d'une choſe ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la repreſente ;

preſente ; & vous verrez qu'il s'en trouvera peu qui l'accordent ſans heſiter ; qu'il y en aura quelques-uns qui le nieront, & que la plûpart ne ſçauront que répondre. Cependant cet axiome Metaphyſique : Que l'on peut aſſurer d'une choſe ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la repreſente, ou plutôt ; Que tout ce que l'on conçoit clairement eſt préciſément tel que l'on le conçoit, eſt plus évident que l'axiome, que le tout eſt plus grand que ſa partie ; parce que ce dernier axiome n'eſt pas tant un axiome, qu'une concluſion à l'égard du premier. On peut prouver que le tout eſt plus grand que ſa partie par ce premier axiome, mais ce premier ne ſe peut prouver par aucun autre : il eſt abſolument le premier & le fondement de toutes les connoiſſances claires & évidentes. D'où vient donc que perſonne n'heſite ſur la concluſion, & que bien des gens doutent du principe dont elle eſt tirée ; ſi ce n'eſt que les idées de tout & de partie ſont ſenſibles, & qu'on voit, pour ainſi dire, de ſes yeux, que le tout eſt plus grand que ſa partie, mais qu'on ne voit pas avec les

yeux la verité du premier axiome de toutes les ſciences?

Comme dans cet axiome il n'y a rien qui arrête & qui applique naturellement l'eſprit, il faut vouloir le conſiderer & même avec un peu de conſtance & de fermeté pour en reconnoître la verité avec évidence. Il faut que la force de la volonté ſupplée à l'attrait ſenſible: Mais les hommes ne s'aviſent pas de penſer aux objets qui ne flattent point leurs ſens, ou s'ils s'en aviſent ils ne font point d'effort pour cela.

Car pour continuer notre même exemple, ils penſent qu'il eſt évident que le tout eſt plus grand que ſa partie, qu'une montagne de marbre eſt poſſible, & qu'une montagne ſans vallée eſt impoſſible, & qu'il n'eſt pas également évident qu'il y a un Dieu. Neanmoins on peut dire, que l'évidence eſt égale dans toutes ces propoſitions, puiſqu'elles ſont toutes également éloignées du premier principe.

Ce raiſonnement eſt tiré des Meditations de M. Deſcartes.

Voici le premier principe. On doit attribuer à une choſe ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la repreſente: on conçoit clairement qu'il y a plus de grandeur

dans l'idée qu'on a du tout, que dans l'idée qu'on a de ſa partie ; que l'exiſtence poſſible eſt contenuë dans l'idée d'une montagne de marbre ; l'exiſtence impoſſible dans l'idée d'une montagne ſans vallée ; & l'exiſtence neceſſaire dans l'idée qu'on a de Dieu, je veux dire de l'être infiniment parfait. Donc le tout eſt plus grand que ſa partie : Donc une montagne de marbre peut exiſter : Donc une montagne ſans vallée ne peut exiſter : Donc Dieu ou l'être infiniment parfait exiſte neceſſairement. Il eſt viſible que ces concluſions ſont également éloignées du premier principe de toutes les ſciences. Elles ſont donc également évidentes en elles-mêmes. Il eſt donc auſſi évident que Dieu exiſte, qu'il eſt évident que tout le tout eſt plus grand que ſa partie. Mais parce que les idées d'infini, de perfections, d'exiſtence neceſſaire, ne ſont pas ſenſibles comme les idées du tout & de partie, on s'imagine qu'on ne conçoit pas ce qu'on ne ſent pas ; & quoique ces concluſions ſoient également évidentes, elles ne ſont pas toutefois également reçûës.

Il y a des gens qui tâchent de per-

ſuader qu'ils n'ont point d'idée d'un être infiniment parfait. Mais je ne ſçai comment ils s'aviſent de répondre poſitivement, lors qu'on leur demande ſi un être infiniment parfait eſt rond ou quarré, ou quelque choſe de ſemblable : car ils devroient dire qu'ils n'en ſçavent rien, s'il eſt vrai qu'ils n'en ayent point d'idée.

Il y en a d'autres qui accordent que c'eſt bien raiſonner que de conclure que Dieu n'eſt point un être impoſſible, de ce qu'on voit que l'idée de Dieu n'enferme point de contradiction ou l'exiſtence impoſſible ; & ils ne veulent pas que l'on concluë de même que Dieu exiſte neceſſairement, de ce qu'on conçoit l'exiſtence neceſſaire dans l'idée qu'on a de lui.

Il y en a d'autres enfin qui prétendent, que cette preuve de l'exiſtence de Dieu, qui eſt de M. Deſcartes, eſt un pur Sophiſme ; & que l'argument ne conclut que ſuppoſé qu'il ſoit vrai que Dieu exiſte, comme ſi on ne le prouvoit pas. Voici la preuve. On doit attribuer à une choſe ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la repreſente. C'eſt là le principe general de toutes les ſcien-

ces. L'exiſtence neceſſaire eſt renfermée dans l'idée qui repreſente un être infiniment parfait. Ils l'accordent. Et par conſequent on doit dire que l'être infiniment parfait exiſte. Oui, diſent-ils, ſuppoſé qu'il exiſte

Mais faiſons une réponſe pareille à un argument pareil, afin qu'on juge de la ſolidité de leur réponſe. Voici l'argument pareil. On doit attribuer à une choſe ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la repreſente : c'eſt le principe. On conçoit clairement quatre angles renfermez dans l'idée qui repreſente un quarré, ou bien on conçoit clairement que l'exiſtence poſſible eſt renfermée dans l'idée d'une tour de marbre : Donc un quarré a quatre angles : Donc une tour de marbre eſt poſſible. Je dis que ces concluſions ſont vrayes, ſuppoſé que le quarré ait quatre angles, & que la tour de marbre ſoit poſſible ; de même qu'ils répondent que Dieu exiſte, ſuppoſé qu'il exiſte : c'eſt-à-dire en un mot, que les concluſions de ces démonſtrations ſont vrayes, ſuppoſé qu'elles ſoient vrayes.

J'avouë que ſi je faiſois un tel ar-

gument. On doit attribuer à une choſe ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la repreſente, on conçoit clairement l'exiſtence neceſſaire renfermée dans l'idée d'un corps infiniment parfait, donc un corps infiniment parfait exiſte. Il eſt vrai, dis-je, que ſi je faiſois un tel argument, on auroit raiſon de me répondre qu'il ne concluroit pas l'exiſtence actuelle d'un corps infiniment parfait; mais ſeulement que ſuppoſé qu'il y eût un tel corps, il auroit par lui-même ſon exiſtence. La raiſon en eſt que l'idée de corps infiniment parfait eſt une fiction de l'eſprit, ou une idée compoſée, & qui par conſequent peut être fauſſe ou contradictoire, comme elle l'eſt en effet: car on ne peut concevoir clairement de corps infiniment parfait; un être particulier & fini tel que le corps, ne pouvant pas être conçû univerſel & infini.

Mais l'idée de Dieu ou de l'être en general, de l'être ſans reſtriction, de l'être infini, n'eſt point une fiction de l'eſprit. Ce n'eſt point une idée compoſée qui renferme quelque contradiction; il n'y a rien de plus ſim-

ple, quoi qu'elle comprenne tout ce qui eſt, & tout ce qui peut être. Or cette idée ſimple & naturelle de l'être ou de l'infini renferme l'exiſtence neceſſaire : car il eſt évident que l'être (je ne dis pas un *tel être*) a ſon exiſtence par lui-même, & que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impoſſible & contradictoire que le veritable être ſoit ſans exiſtence. Il ſe peut faire que les corps ne ſoient pas, parce que les corps ſont de *tels êtres*, qui participent de l'être, & qui en dépendent. Mais l'être ſans reſtriction eſt neceſſaire ; il eſt indépendant ; il ne tient ce qu'il eſt que de lui-même : Tout ce qui eſt, vient de lui. S'il y a quelque choſe, il eſt ; puiſque tout ce qui eſt vient de lui : mais quand il n'y auroit aucune choſe en particulier, il ſeroit ; parce qu'il eſt par lui-même, & qu'on ne peut le concevoir clairement comme n'étant point ; ſi ce n'eſt qu'on ſe le repreſente comme un être en particulier ou comme un *tel être*, & que l'on conſidere ainſi toute autre idée que la ſienne. Car ceux qui ne voyent pas que Dieu ſoit, ordinairement ils ne conſiderent point l'être, mais un

tel être, & par conſequent un être qui peut être ou n'être pas.

Eclairciſſement de la preuve de M. Deſcartes de l'exiſtence de Dieu.

Cependant afin que l'on puiſſe comprendre encore plus diſtinctement cette preuve de M. Deſcartes, de l'exiſtence de Dieu, & répondre plus clairement à quelques inſtances que l'on pourroit y faire : voici, ce me ſemble, ce qu'il eſt neceſſaire d'y ajoûter. Il faut ſe ſouvenir que lorſqu'on voit une creature, on ne la voit point en elle-même, ni par elle-même : car on ne la voit, comme on l'a prouvé dans le troiſiéme Livre, que par la vuë de certaines perfections qui ſont en Dieu, leſquelles la repreſentent. Ainſi on peut voir l'eſſence de cette créature ſans en voir l'exiſtence, ſon idée ſans elle ; on peut voir en Dieu ce qui la repreſente ſans qu'elle exiſte. C'eſt uniquement à cauſe de cela que l'exiſtence neceſſaire n'eſt point renfermée dans l'idée qui la repreſente, n'étant point neceſſaire qu'elle ſoit actuellement, afin qu'on la voye, ſi ce n'eſt qu'on prétende que les objets créez ſoient viſibles immediatement, intelligibles par eux-mêmes, capables d'éclairer, d'affecter, de modifier des intelligences.

Mais il n'en eſt pas de même de l'être infiniment parfait ; on ne le peut voir que dans lui-même ; car il n'y a rien de fini qui puiſſe repreſenter l'infini. L'on ne peut donc voir Dieu, qu'il n'exiſte : on ne peut voir l'eſſence d'un être infiniment parfait, ſans en voir l'exiſtence : on ne le peut voir ſimplement comme un être poſſible : rien ne le comprend : rien ne le peut repreſenter. Si donc on y penſe, il faut qu'il ſoit.

Ce raiſonnement me paroît dans la derniere évidence. Cependant il y a des gens qui ſoûtiennent cette propoſition, que le fini peut repreſenter l'infini ; & que les modalitez de nôtre ame, quoique finies, ſont eſſentiellement repreſentatives de l'être infiniment parfait, & généralement de tout ce que nous appercevons : Erreur groſſiere, & qui par ſes conſéquences détruit la certitude de toutes les ſciences, comme il eſt facile de le prouver. Mais il eſt ſi faux que les modalitez de l'ame ſoient repreſentatives de tous les êtres, qu'elles ne le peuvent être d'aucun, pas même de ce qu'elles ſont : car quoique nous ayions ſentiment intérieur de notre

exiſtence & de nos modalitez actuelles, nous ne les connoiſſons nullement.

Certainement l'ame n'a point d'idée claire de ſa ſubſtance, on ſçait ce que j'entens * par *idée claire*. Elle ne peut découvrir en ſe conſiderant, ſi elle eſt capable de telle & telle modification qu'elle n'a jamais euë. Elle ſent veritablement ſa douleur, mais elle ne la connoît pas; elle ne ſçait point comment ſa ſubſtance doit être modifiée pour en ſouffrir, & pour ſouffrir une douleur plutôt qu'une autre. Il y a bien de la difference entre ſe ſentir & ſe connoître. Dieu qui agit inceſſamment dans l'ame la connoît parfaitement : il voit clairement ſans ſouffrir la douleur, comment l'ame doit être modifiée, afin qu'elle en ſouffre : Mais l'ame au contraire ſouffre la douleur, & ne la connoît pas. Dieu la connoît ſans la ſentir, & l'ame la ſent ſans la connoître.

* V. le ch. 7. de la 2. part. du 3. liv & l'éclairciſſement qui y a rapport.

Dieu connoît clairement la nature de l'ame, parce qu'il en trouve en lui-même une idée claire & repréſentative. Dieu, comme parle ſaint Thomas, * connoît parfaitement ſa ſubſtance ou ſon eſſence, & il y dé-

* Deus eſſentiam ſuam perfectè co.

couvre par conſequent toutes les manieres dont elle eſt participable par les créatures. Ainſi ſa ſubſtance eſt veritablement repréſentative de l'ame, parce qu'elle en renferme l'archetype ou le modele éternel. Car Dieu ne peut tirer que de lui-même ſes connoiſſances. Il voit dans ſon eſſence les idées ou les eſſences de tous les êtres poſſibles; & dans ſes volontez leur exiſtence & toutes les circonſtances de leur exiſtence. Mais l'ame n'eſt à elle-même que tenebres, ſa lumiere lui vient d'ailleurs. Tous les êtres qu'elle connoît, & qu'elle peut connoître, ne ſont point des reſſemblances de ſa ſubſtance, ils n'y participent point: Elle ne contient point éminemment leurs perfections. Les modalitez de l'ame ne peuvent donc point être comme en Dieu, repréſentatives de l'eſſence ou de l'idée des êtres poſſibles: Il eſt donc neceſſaire de diſtinguer les idées qui nous éclairent, qui nous affectent, & qui repréſentent ces êtres, des modalitez de notre ame, c'eſt-à-dire, des perceptions que nous en avons. Et comme l'exiſtence des créatures ne dépend point de nos volontez, mais de

gnoſcit. Unde cognoſcit eam ſecundùm omnem modum quo cognoſcibilis eſt. Poteſt autem cognoſci non ſolum ſecundùm quod in ſe eſt, ſed ſecundùm quod eſt participabilis, ſecundùm aliquem modum ſimilitudinis à creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam ſpeciem, ſecundùm quod aliquo modo participat divinæ eſſentiæ ſimilitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoſcit ſuam eſſentiam ut ſic imitabilem à tali creatura, cognoſcit eam ut propriam rationem & ideam hujus creaturæ; & ſimiliter de

aliis. v. p. q. 15. art. 2. V. quæſt. 14. art. 6,

celle du Créateur ; il eſt encore clair que nous ne pouvons nous aſſurer de leur exiſtence que par quelque eſpece de revelation ou naturelle ou ſurnaturelle.

Mais de plus, quand tous les êtres ſeroient des reſſemblances de notre ame, comment pourroit-elle les voir dans ſes modalitez prétenduës repréſentatives, elle qui ne connoît point ſa ſubſtance parfaitement, *ſecundùm omnem modum quo cognoſcibilis eſt*, qui ne connoît point comment elle eſt modifiée par la perception qu'elle a des objets ; Que dis-je, elle qui ſe confond avec le corps, & qui ne ſçait pas ſouvent quelles ſont les modalitez qui lui appartiennent : elle enfin qui lorſqu'on la touche, ou que les idées l'affectent par leur efficace, ſent en elle-même ſes modalitez ou ſes perceptions ; car où pourroit-elle les ſentir ailleurs ? mais qui ne découvrira jamais clairement ce qu'elle eſt, ſa nature, ſes proprietez, toutes les modalitez dont elle eſt capable, juſques à ce que la ſubſtance lumineuſe & toûjours efficace de la divinité lui découvre l'idée qui la repréſente, l'eſprit intelligible, le modele éter-

nel ſur lequel elle a été formée. Mais tâchons d'éclaircir encore cette matiere, & de forcer tout eſprit attentif à ſe rendre à cette propoſition qui m'avoit paru claire par elle-même, que rien de fini ne peut repréſenter l'infini ; & qu'ainſi Dieu exiſte puiſqu'on y penſe.

Il eſt certain que le néant ou le faux n'eſt point viſible ou intelligible. Ne rien voir, c'eſt ne point voir : penſer à rien, c'eſt ne point penſer. Il eſt impoſſible d'appercevoir une fauſſeté, un rapport, par exemple, d'égalité entre deux & deux & cinq. Car ce rapport ou tel autre qui n'eſt point, peut être crû, mais certainement il ne peut être apperçû, parce que le néant n'eſt pas viſible. C'eſt là proprement le premier principe de toutes nos connoiſſances, c'eſt auſſi celui par lequel j'ai commencé les *Entretiens ſur la Metaphyſique*, dont il eſt à propos de lire les deux premiers. Car celui-ci ordinairement reçû des Carteſiens ; Qu'on peut aſſurer d'une choſe ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la repréſente, en dépend ; & il n'eſt vrai qu'en ſuppoſant que les

idées ſont immuables, neceſſaires & divines. Car ſi nos idées n'étoient que nos perceptions, ſi nos modalitez étoient repréſentatives, comment ſçaurions-nous que les choſes répondent à nos idées, puiſque Dieu ne penſe, & par conſequent n'agit pas ſelon nos perceptions, mais ſelon les ſiennes, & qu'ainſi il n'a pas créé le monde ſur nos perceptions, mais ſur ſes idées, ſur le modele éternel qu'il en découvre dans ſon eſſence. Or il ſuit de ce que le néant n'eſt pas viſible, que tout ce qu'on voit clairement, directement, immédiatement, exiſte neceſſairement. Je dis ce qu'on voit immédiatement, qu'on y prenne garde, ou ce que l'on conçoit. Car à parler en rigueur, les objets que l'on voit immediatement, ſont bien differens de ceux que l'on voit au-dehors, ou plutôt que l'on croit voir ou que l'on regarde; car il eſt vrai en un ſens que l'on ne voit point ces derniers; puiſqu'on peut voir, ou plutôt croire voir au-dehors des objets qui ne ſont point, nonobſtant que le néant ne ſoit point viſible. Mais il y a contradiction qu'on puiſſe voir immédiatement ce qui n'eſt point:

car dans le même tems on verroit & l'on ne verroit point, puiſque voir rien, ce n'eſt point voir.

Mais quoi qu'il faille être pour être apperçû ; tout ce qui eſt actuellement n'eſt pas pour cela viſible par lui-même. Car afin qu'il le fût, il faudroit qu'il pût agir immediatement dans l'ame, qu'il pût par lui-même éclairer, affecter ou modifier les eſprits. Autrement notre ame qui eſt purement paſſive, en tant que capable de perceptions, ne l'appercevroit jamais. Car quand même on imagineroit que l'ame fût dans l'objet & le pénétrât, comme l'on ſuppoſe ordinairement qu'elle eſt dans le cerveau, & qu'elle le pénétre, elle ne pourroit l'appercevoir ; puiſqu'elle ne peut pas découvrir les parties qui compoſent ſon cerveau, celle-là-même où l'on dit qu'elle fait ſa principale réſidence. C'eſt qu'il n'y a rien de viſible & d'intelligible par ſoi-même, que ce qui peut agir dans les eſprits.

Suppoſons néanmoins ces deux fauſſetez : 1. Que toute realité puiſſe être apperçûë par l'action prétenduë de l'eſprit. 2. Que l'ame n'ait pas ſeu-

lement ſentiment interieur de ſon être & de ſes modalitez ; mais qu'elle les connoiſſe parfaitement. Pourvû qu'on m'accorde ſeulement que le néant ne ſoit pas viſible, ce que je viens de démontrer, il eſt bien aiſé d'en conclure que les modalitez de l'ame ne peuvent repréſenter l'infini. Car on ne peut voir trois réalitez où il n'y en a que deux, puiſqu'on verroit un néant, une realité qui ne ſeroit point. On ne peut voir cent realitez où il n'y en a que quarante : car on verroit ſoixante réalitez qui ne ſeroient point. On ne peut donc pas voir l'infini dans l'ame ni dans ſes modalitez finies : car on verroit un infini qui ne ſeroit point. Or le néant n'eſt ni viſible ni intelligible. Donc l'ame ne peut voir dans ſa ſubſtance ni dans ſes modalitez une réalité infinie, cette étenduë intelligible, par exemple, qu'on voit ſi clairement être infinie, que l'on eſt certain que l'ame ne l'épuiſera jamais. Mais pouvoir repréſenter l'infini, ce n'eſt pas pouvoir l'appercevoir, ce n'eſt pas pouvoir en avoir une perception fort legere ou infiniment petite, telle qu'eſt celle que nous en

avons : c'eſt pouvoir le faire appercevoir en ſoi : & par conſequent le contenir, pour ainſi parler, puiſque le néant ne peut être apperçu ; & le contenir même tel qu'il ſoit intelligible, ou efficace par lui-même, capable d'affecter la ſubſtance intelligente de l'ame.

Il eſt donc clair que l'ame, que ſes modalitez, que rien de fini ne peut repréſenter l'infini : qu'on ne peut voir l'infini qu'en lui-même, & que par l'efficace de ſa ſubſtance : que l'infini n'a point & ne peut avoir d'archetype, ou d'idée diſtinguée de lui qui le repréſente ; & qu'ainſi, ſi l'on penſe à l'infini, il faut qu'il ſoit. Mais certainement on y penſe. On en a, je ne dis pas une *compréhenſion*, ou une perception qui le meſure & qui l'embraſſe : mais on en a quelque perception, c'eſt-à-dire, une perception infiniment petite comparée à une compréhenſion parfaite.

On doit bien prendre garde, qu'il ne faut pas plus de penſée, ou une plus grande capacité de penſer pour avoir une perception infiniment petite de l'infini, que pour avoir une perception parfaite de quelque choſe

de fini : puiſque toute grandeur finie comparée à l'infini ou diviſée par l'infini, eſt à cette grandeur finie ; comme cette même grandeur, eſt à l'infini. Cela eſt évident par la même raiſon qui prouve, que $\frac{1}{1000}$ eſt à 1 ; comme 1 eſt à 1000. que deux, trois, quatre milioniémes, eſt à deux, trois, quatre ; comme deux, trois, quatre, eſt à deux, trois, quatre milions ; car quoiqu'on augmente infiniment les zeros, il eſt clair que la proportion demeure toujours la même. C'eſt qu'une grandeur ou une realité finie eſt égale à une realité infiniment petite de l'infini, ou par rapport à l'infini ; je dis par rapport à l'infini ; car le grand & le petit n'eſt tel que par rapport. Ainſi il eſt certain qu'une modalité, ou une perception finie en elle-même, peut être la perception de l'infini, pourvû que la perception de l'infini ſoit infiniment petite par rapport à une perception infinie ou à la compréhenſion parfaite de l'infini.

Pour tâcher de comprendre plus diſtinctement comment un eſprit fini peut appercevoir l'infini, concevons que la capacité qu'a l'ame d'apperce-

voir ſoit, par exemple, de 4. degrez, & que l'idée de ſa main ou d'un pied d'étenduë, la touche ſi vivement par la douleur que toute la capacité qu'elle a de penſer en ſoit remplie : il eſt clair que ſi l'idée de deux pieds d'étenduë la touche avec la moitié moins de force, ſa capacité de penſer ſuffira pour les appercevoir. De même, ſi l'objet immédiat qui la touche eſt un million de fois plus grand, mais qu'il ne la touche que d'une force qui ne ſoit que la millionéme de la premiere, ſa capacité de penſer ſuffira pour l'appercevoir ; & le produit, pour ainſi dire, de l'infinité de l'objet par l'infiniment petite perception, ſera toujours égal à la capacité qu'elle a de penſer. Car le produit de l'infini par l'infiniment petit eſt une grandeur finie & conſtante, telle qu'eſt la capacité qu'a l'ame de penſer. Cela eſt évident, & le fondement de la proprieté des hyperboles entre les aſymptotes, dont le produit des coupées croiſſantes à l'infini par les ordonnées diminuantes à l'infini eſt toujours égale à la même grandeur. Or le produit de l'infini par zero eſt certainement zero, & notre capacité de

penſer n'eſt pas zero, elle n'eſt pas nulle. Il eſt donc clair que notre eſprit, quoique fini, peut appercevoir l'infini, mais par une perception, qui quoi qu'infiniment légere, eſt certainement très-réelle.

Il faut ſur tout bien remarquer, qu'on ne doit pas juger de la grandeur des objets ou de la realité des idées par la force & la vivacité, ou, pour parler comme l'Ecole, par le degré d'*intention* des modalitez ou des perceptions dont les idées affectent notre ame. La pointe d'une épine qui me pique, un charbon ardent qui me brûle, n'a pas tant de realité qu'une campagne que je vois. Cependant la capacité que j'ai de penſer eſt plus remplie par la douleur de la piquûre ou de la brûlure que par la vûë de la campagne. De même, quand j'ai les yeux ouverts au milieu d'une campagne, j'ai une perception ſenſible d'une étenduë bornée bien plus vive & qui occupe davantage la capacité de mon ame, que celle que j'ai quand je penſe à l'étenduë les yeux fermez. Mais l'idée de l'étenduë qui m'affecte par le ſentiment de diverſes couleurs, n'a pas

tant de realité que celle qui ne m'affecte, les yeux fermez, que de pure intellection : Car par la pure intellection, je vois de l'étenduë infiniment au-delà de celle que je vois les yeux ouverts. Il ne faut donc pas juger, je ne dis pas de l'efficace, je dis de la realité des idées par la maniere forte ou legere dont elles nous touchent ; mais il faut juger de la grandeur de leur realité par celle qu'on découvre en elles, quelque legere que puiſſe être la modalité dont elles nous touchent, quelque foible que ſoit la perception que nous en avons. Il faut juger de leur realité, parce que nous l'appercevons, & que le néant ne peut être apperçu. Je dis ceci pour faire concevoir qu'il n'y a point de contradiction que l'infini puiſſe être apperçu par une capacité finie de perception ; & pour deſabuſer ceux, qui trompez par cette contradiction prétenduë, ſoutiennent qu'on n'a point d'idée de l'infini, nonobſtant le ſentiment interieur qui nous apprend, que nous penſons actuellement à l'infini, ou, pour parler comme les autres, que nous avons naturellement l'idée de Dieu

ou de l'être infiniment parfait.

J'aurois pû prouver que les modalitez de l'ame ne ſont point repréſentatives de l'infini, ni de quoi que ce ſoit, ou que les idées ſont bien differentes des perceptions que nous en avons, par d'autres preuves que celle que je viens de tirer de cette notion commune, que le néant n'eſt pas viſible. Car il eſt clair que les modalitez de l'ame ſont changeantes, & que les idées ſont immuables. Que ſes modalitez ſont particulieres, & que les idées ſont univerſelles & generales à toutes les intelligences; car ſans cela elles ne pourroient pas lier entre elles de ſocieté; Que ſes modalitez ſont contingentes, & que les idées ſont éternelles & neceſſaires; Que ſes modalitez ſont obſcures & tenebreuſes, & que les idées ſont très-claires & très-lumineuſes; c'eſt-à-dire, que ſes modalitez ne ſont qu'obſcurément, quoîque vivement ſenties, & que les idées ſont clairement connuës, comme étant le fondement de toutes les ſciences: Que ſes idées enfin ſont efficaces, puiſqu'elles agiſſent dans les eſprits, qu'elles les éclairent & les rendent heureux & malheureux, ce

qui eſt évident par la douleur que l'idée de la main fait à ceux à qui on a coupé le bras. Mais j'ai déja tant écrit ſur la nature des idées dans cet ouvrage, & dans pluſieurs autres, que je croi avoir quelque droit d'y renvoyer le Lecteur.

Il eſt donc auſſi évident qu'il y a un Dieu, qu'il l'eſt à moi que je ſuis. Je conclus que je ſuis, parce que je me ſens, & que le néant ne peut être ſenti. Je conclus de même que Dieu eſt, que l'être infiniment parfait exiſte, parce que je l'apperçois, & que le néant ne peut être apperçu, ni par conſéquent l'infini dans le fini.

Mais il eſt aſſez inutile de propoſer au commun des hommes de ces démonſtrations. Ce ſont des démonſtrations que l'on peut appeller perſonnelles, parce qu'elles ne convainquent point generalement tous les hommes. C'eſt que la plûpart, & quelquefois même les plus ſçavans ou qui ont le plus de lecture, ne veulent ou ne peuvent pas donner d'attention à des preuves métaphyſiques, pour leſquelles ils ont d'ordinaire un ſouverain mépris. Il faut donc,

ſi l'on veut les convaincre, en apporter de plus ſenſibles : & certainement on n'en manque pas ; car il n'y a aucune verité qui ait plus de preuves que celle de l'exiſtence de Dieu. On n'apporte celle-ci que pour faire voir que les veritez abſtraites n'agiſſant preſque point ſur nos ſens, on les prend pour des illuſions & pour des chimeres : au lieu que les veritez groſſieres, palpables, & qui ſe font ſentir, forçant l'ame à les conſiderer, l'on ſe perſuade qu'elles ont beaucoup de realité ; à cauſe que depuis le peché elles font beaucoup plus d'impreſſion ſur notre eſprit, que les veritez purement intelligibles.

C'eſt encore par la même raiſon, qu'il n'y a pas lieu d'eſperer, que le commun des hommes ſe rende jamais à cette démonſtration pour prouver que les animaux ne ſentent point : ſçavoir, qu'étant innocens, comme tout le monde en convient, & je le ſuppoſe, s'ils étoient capables de ſentiment, il arriveroit que ſous un Dieu infiniment juſte & tout-puiſſant, une créature innocente ſouffriroit de la douleur, qui eſt une peine, & la punition de quelque peché. Les

hommes

hommes ſont d'ordinaire incapables de voir l'évidence de cet axiome, *ſub juſto Deo, quiſquam niſi mereatur, miſer eſſe non poteſt*, dont ſaint Auguſtin ſe ſert avec beaucoup de raiſon contre Julien, pour prouver le peché originel, & la corruption de notre nature. Ils s'imaginent qu'il n'y a aucun force ni aucune ſolidité dans cet axiome, & dans quelques autres qui prouvent que les bêtes ne ſentent point, parce que comme nous venons de dire, ces axiomes ſont abſtraits, qu'ils ne renferment rien de ſenſible ni de palpable, & qu'ils ne font aucune impreſſion ſur nos ſens.

Les actions & les mouvemens ſenſibles que font les bêtes pour la conſervation de leur vie, ſont des raiſons, quoique ſeulement vrai-ſemblables, qui nous touchent bien davantage, & qui par conſéquent nous inclinent bien plus fortement à croire qu'elles ſouffrent de la douleur, lorſqu'on les frappe & qu'elles crient, que cette raiſon abſtraite de l'eſprit pur, quoique très certaine & très-évidente par elle-même. Car il eſt certain que la plûpart des hommes n'ont point d'autre raiſon pour croire que les ani-

maux ont des ames, que la vûë ſenſible de tout ce que les bêtes font pour la conſervation de leur vie.

Je parle ici ſelon l'opinion de ceux qui croyent que le poulet ſe forme de l'œuf, quoiqu'il ne faſſe peut-être que s'y nourrir.

Cela paroît aſſez de ce que la plûpart ne s'imaginent pas qu'il y ait une ame dans un œuf, quoique la transformation d'un œuf en poulet ſoit infiniment plus difficile que la conſervation ſeule du poulet, lorſqu'il eſt entiérement formé. Car de même qu'il faut plus d'eſprit pour faire une montre d'un morceau de fer, que pour la faire aller quand elle eſt toute achevée; il faudroit plutôt admettre une ame dans un œuf pour en former un poulet, que pour faire vivre ce poulet quand il eſt tout-à-fait formé. Mais les hommes ne voient pas ſenſiblement la maniere admirable dont un poulet ſe forme, de même qu'ils voient toujours ſenſiblement la maniere dont ils cherchent les choſes qui ſont néceſſaires à ſa conſervation. Ainſi ils ne ſont pas portez à croire qu'il y a des ames dans les œufs, par quelque impreſſion ſenſible des mouvemens néceſſaires pour transformer les œufs en poulets; Mais ils donnent des ames aux animaux, à cauſe de l'impreſſion ſenſible des actions

exterieures que ces animaux ſont pour la conſervation de leur vie ; quoique la raiſon que je viens de dire ſoit plus forte pour donner des ames aux œufs que pour en donner aux poulets.

Cette ſeconde raiſon, que toutes les ames étant des ſubſtances plus excellentes que les corps, elles ſeroient mal ordonnées ſi elles n'étoient créées que pour *informer* des corps, & que leur fin ne fût que la jouiſſance des corps ; cette raiſon, dis-je, devroit convaincre que les bêtes n'ont point d'ame ceux qui croyent d'une part qu'elles n'ont point peché, & de l'autre que Dieu eſt ſage, & que s'aimant invinciblement, il eſtime davantage les êtres qui participent le plus à ſon eſſence. Enfin il eſt évident que la matiere n'eſt capable que des modifications qui ſe peuvent déduire de l'idée claire qu'on a de ſon eſſence : & que ſoutenir que les bêtes ſentent, deſirent, connoiſſent, quoique leurs ames ſoient corporelles, c'eſt dire ce qu'on ne conçoit point, & ce qui renferme une contradiction manifeſte. Mais les hommes confondront & broüilleront éternellement ces rai-

ſons plutôt que d'avouer une choſe contraire à des preuves ſeulement vrai-ſemblables, mais tres-ſenſibles & tres-touchantes, & on ne les pourra pleinement convaincre, qu'en oppoſant des preuves ſenſibles à leurs preuves ſenſibles, & en leur montrant viſiblement comment toutes les parties des animaux ne ſont que des machines; & qu'il peuvent ſe remüer ſans ame par la ſeule impreſſion des objets, & par leur conſtitution particuliere, comme M. Deſcartes a commencé de le faire dans ſon Traité *de l'homme*. Car toutes les raiſons les plus certaines & les plus évidentes de l'entendement pur, ne leur perſuaderont jamais le contraire des preuves obſcures qu'ils ont par les ſens; & c'eſt même s'expoſer à la riſée des eſprits ſuperficiels & peu capables d'attention, que de prétendre leur prouver par des raiſons un peu relevées, que les animaux ne ſentent point.

Il faut donc bien retenir que la forte inclination que nous avons pour les divertiſſemens, les plaiſirs, & généralement pour tout ce qui touche nos ſens, nous jette dans un tres-grand

nombre d'erreurs : parce que la capacité de notre esprit étant bornée, cette inclination nous détourne sans cesse de l'attention aux idées claires & distinctes de l'entendement pur, propres à découvrir la verité, pour nous appliquer aux idées fausses, obscures & trompeuses de nos sens ; lesquelles inclinent plus la volonté par l'esperance du bien & du plaisir, qu'elles n'éclairent l'esprit par leur lumiere & leur évidence.

CHAPITRE XII.

Des effets que la pensée des biens & des maux futurs est capable de produire dans l'esprit.

S'Il arrive souvent que de petits plaisirs & de legeres douleurs que l'on sent actuellement, ou même que l'on s'attend de sentir, nous broüillent étrangement l'imagination, & nous empêchent de juger des choses selon leurs veritables idées; il ne faut pas s'imaginer que l'attente de l'éternité n'agisse point sur notre esprit. Mais il est à propos de consi-

derer ce qu'elle eſt capable d'y produire.

Il faut d'abord remarquer que l'eſperance d'une éternité de plaiſir n'agit pas ſi fort ſur les eſprits, que la crainte d'une éternité de tourmens. La raiſon en eſt, que les hommes n'aiment pas tant le plaiſir qu'ils haïſſent la douleur. De plus par le ſentiment intérieur qu'ils ont de leurs déſordres, ils ſçavent qu'ils ſont dignes de l'enfer, & ils ne voient rien dans eux-mêmes qui meritent des récompenſes auſſi grandes que celle de participer à la felicité de Dieu même. Ils ſentent lors qu'ils le veulent & même ſouvent lors qu'ils ne le veulent pas, que loin de mériter ces récompenſes ils ſont dignes des plus grands châtimens, car leur conſcience ne les quitte jamais. Mais ils ne ſont pas de même inceſſamment convaincus que Dieu veut faire paroître ſa miſericorde ſur des pecheurs, aprés avoir fait éclater ſa juſtice contre ſon Fils. Ainſi les juſtes mêmes appréhendent plus vivement l'éternité des tourmens, qu'ils n'eſperent l'éternité des plaiſirs. La vûë de la peine agit donc davantage que la vûë de

la récompenſe ; & voici à peu près ce qu'elle eſt capable de produire, non pas toute ſeule, mais comme cauſe principale.

Elle fait naître dans l'eſprit une infinité de ſcrupules, & les fortifie de telle ſorte qu'il eſt preſque impoſſible de s'en délivrer. Elle étend, pour ainſi dire, la foi juſqu'aux préjugez, & fait rendre le culte qui n'eſt dû qu'à Dieu, à des puiſſances imaginaires. Elle arrête opiniâtrement l'eſprit à des ſuperſtitions vaines ou dangereuſes. Elle fait embraſſer avec ardeur & avec zele des traditions humaines, & des pratiques inutiles pour le ſalut ; des dévotions Juives & Phariſaïques que la crainte ſervile a inventée. Enfin elle jette quelquefois les hommes dans un aveuglement de déſeſpoir ; de ſorte que regardant confuſément la mort comme le néant, ils ſe hâtent brutalement de ſe perdre, afin de ſe délivrer des inquiétudes mortelles qui les agitent & qui les effrayent. Les femmes, les jeunes gens, les eſprits foibles ſont les plus ſujets aux ſcrupules & aux ſuperſtitions, & les hommes ſont les plus capables de deſeſpoir.

Il eſt facile de reconnoître les raiſons de ces choſes. Car il eſt viſible, que l'idée de l'éternité étant la plus grande, la plus terrible, & la plus effrayante de toutes celles qui étonnent l'eſprit & qui frappent l'imagination ; il eſt néceſſaire qu'elle ſoit accompagnée d'une grande ſuite d'idées acceſſoires, leſquelles faſſent toutes un effet conſiderable ſur l'eſprit, à cauſe du rapport qu'elles ont à cette grande & terrible idée de l'éternité.

Tout ce qui a quelque rapport à l'infini, n'eſt point petit : ou s'il eſt petit en lui-même, il reçoit par ce rapport une grandeur qui n'a point de bornes, & qui ne ſe peut comparer avec tout ce qui eſt fini. Ainſi, tout ce qui a quelque rapport, ou même que l'on s'imagine avoir quelque rapport à cette alternative néceſſaire d'une éternité de tourmens, ou d'une éternité de délices qui nous eſt propoſée, effraie par néceſſité tous les eſprits qui ſont capables de quelques réfléxions & de quelque ſentiment.

Les femmes, les jeunes gens, & les eſprits foibles, ayant, comme j'ai déja

dit ailleurs, les fibres du cerveau molles & fléxibles, reçoivent des veſtiges tres-profonds de cette alternative : & lors qu'ils ont abondance d'eſprits, & qu'ils ſont plus capables de ſentiment que de juſte réfléxion, ils reçoivent par la vivacité de leur imagination un tres-grand nombre de faux veſtiges & de fauſſes idées acceſſoires qui n'ont point de rapport naturel avec l'idée principale. Cependant ce rapport, quoi qu'imaginaire, ne laiſſe pas d'entretenir & de fortifier ces faux veſtiges & ces fauſſes idées acceſſoires auſquelles il a donné la naiſſance.

Lors que des plaideurs ont une grande affaire qui les occupe tout entiers, & qu'ils n'entendent point le procés, ils ont ſouvent de vaines frayeurs ; parce qu'ils craignent que de certaines choſes leur nuiſent, auſquelles les Juges n'ont aucun égard, & que les gens du métier n'apprehendent point. L'affaire étant de grande conſéquence pour eux, l'ébranlement qu'elle produit dans leur cerveau, ſe répand & ſe communique à des traces éloignées qui n'y ont point naturellement de rapport. Il en eſt de

même des ſcrupuleux, ils ſe font ſans raiſon des ſujets de crainte & d'inquiétude. Au lieu d'examiner la volonté de Dieu dans les ſaintes Ecritures, & de s'en rapporter à ceux dont l'imagination n'eſt point bleſſée, ils penſent inceſſamment à une loi imaginaire, que des mouvemens déreglez de crainte gravent dans leur cerveau. Et quoiqu'ils ſoient intérieurement convaincus de leur foibleſſe, & que Dieu ne leur demande point certains devoirs qu'ils ſe preſcrivent, puiſqu'ils les empêchent de le ſervir, ils ne peuvent s'empêcher de préferer leur imagination à leur eſprit, & de ſe rendre plutôt à de certains ſentimens confus qui les effrayent & qui les font tomber dans l'erreur, qu'à l'évidence de la raiſon qui les raſſure & qui les remet dans le vrai chemin de leur ſalut.

Il ſe trouve ſouvent beaucoup de vertu & de charité dans les perſonnes affligées de ſcrupules ; mais il y en a beaucoup moins dans ceux qui ſont attachez à quelques ſuperſtitions, & qui font leur principale occupation de quelques pratiques Juives & Phariſaïques. Dieu veut être adoré en eſ-

prit & en verité. Il ne ſe contente pas de grimaces & de civilitez exterieures ; qu'on ſe mette à genoux en ſa préſence, & qu'on le loüe par un mouvement de lévres auquel le cœur n'ait point de part. Les hommes ne ſe contentent de ces marques de reſpect, que parce qu'ils ne penetrent point le cœur ; car les hommes mêmes ſont aſſez injuſtes pour vouloir être adorez en eſprit & en verité. Dieu demande donc notre eſprit, & notre cœur : il ne l'a fait que pour lui, & il ne le conſerve que pour lui. Mais il y a bien des gens qui malheureuſement pour eux lui refuſent les choſes ſur leſquelles il a toutes ſortes de droits. Ils ont des idoles dans leur cœur, qu'ils adorent en eſprit & en verité, & auſquelles ils ſacrifient tout ce qu'ils ſont.

Mais, parce que le vrai Dieu les menace dans le ſecret de leur conſcience, d'une éternité de tourmens pour punir l'excès de leur ingratitude, & que cependant ils ne veulent point quitter leur idolâtrie ; ils s'aviſent de faire exterieurement quelques bonnes œuvres. Ils jeûnent comme les autres ; ils font des aumônes, ils

diſent des prieres ; ils continuënt quelque temps de pareils exercices: & parcequ'ils ſont pénibles à ceux qui manquent de charité, ils les quittent d'ordinaire pour embraſſer certaines petites pratiques ou dévotions aiſées; qui s'accordant avec l'amour propre, renverſent néceſſairement, mais d'une maniere inſenſible à leur égard toute la morale de JESUS-CHRIST. Ils ſont fideles, ardens, & zelez deffenſeurs de ces traditions humaines, que des perſonnes peu éclairées leur perſuadent être très-utiles, & que l'idée de l'éternité qui les effraie leur repreſente ſans ceſſe comme abſolument néceſſaires à leur ſalut.

Il n'en eſt pas de même des Juſtes. Ils entendent comme les impies les menaces de leur Dieu : mais le bruit confus de leurs paſſions ne les empêche pas d'en entendre les conſeils. Les fauſes lueurs des traditions humaines ne les ébloüiſſent pas juſques à ne point ſentir la lumiere de la verité. Ils mettent leur confiance dans les promeſſes de JESUS-CHRIST, & ils ſuivent ſes conſeils ; car ils ſçavent que les promeſſes des hommes ſont auſſi vaines que leurs conſeils.

Néanmoins on peut dire que cette crainte, que l'idée de l'éternité fait naître dans leurs esprits, produit quelquefois un si grand ébranlement dans leur imagination, qu'ils n'osent tout-à-fait condamner ces traditions humaines; & que souvent ils les approuvent par leur exemple, parce qu'elles ont *quelque apparence de sagesse dans leur superstition & dans la fausse humilité*, comme ces traditions Pharisaïques, dont parle Saint Paul. *Aux Col. ch 2. v. 22. 23.*

Mais ce qui est principalement ici digne de considération, & qui ne regarde pas tant le déreglement des mœurs que celui de l'esprit, c'est que la crainte dont nous venons de parler étend assez souvent la foi aussi bien que le zele de ceux qui en sont frappez, jusqu'à des choses fausses ou indignes de la sainteté de notre Religion. Il y a bien des gens qui croyent, mais d'une foi constante & opiniâtre, que la terre est immobile au centre du monde : que les animaux sentent une veritable douleur : que les qualitez sensibles sont répanduës sur les objets : qu'il y a des formes ou des accidens réels, distinguez

de la matiere, & une infinité de ſemblables opinions fauſſes ou incertaines, parce qu'ils ſe ſont imaginez que ce ſeroit aller contre la foi que de le nier. Ils ſont effrayez par les expreſſions de l'Ecriture ſainte, qui parle pour ſe faire entendre, & qui par conſéquent ſe ſert des manieres ordinaires de parler ſans deſſein de nous inſtruire de la Phyſique. Ils croyent non ſeulement ce que l'eſprit de Dieu veut leur apprendre, mais encore toutes les opinions des Juifs. Ils ne voyent pas que Joſué, par exemple, parle devant ſes ſoldats, comme Copernic même, Galilée & Deſcartes parleroient au commun des hommes; & que quand même il auroit été dans le ſentiment de ces derniers Philoſophes, il n'auroient point commandé à la terre qu'elle s'arrêtât, puiſqu'il n'auroit point fait voir à ſon armée par des paroles que l'on n'eût point entenduës, le miracle que Dieu faiſoit pour ſon peuple. Ceux qui croyent que le Soleil eſt immobile, ne diſent-ils pas à leurs valets, leurs amis, à ceux-mêmes qui ſont de leur ſentiment, que le Soleil ſe lève ou qu'il ſe couche? s'aviſent-ils

de parler autrement que tous les autres hommes, dans le temps que le principal deſſein n'eſt pas de philoſopher ? Joſué ſçavoit-il parfaitement l'Aſtronomie ? ou s'il la ſçavoit, ſes ſoldats la ſçavoient-ils ? ou ſi lui & ſes ſoldats en étoient bien inſtruits, peut-on dire qu'ils vouloient philoſopher dans le tems qu'ils ne penſoient qu'à combattre. Joſué devroit donc parler comme il a fait, quand lui-même & ſes ſoldats auroient crû ce que croïent préſentement les plus habiles Aſtronomes. Cependant ces paroles de ce grand Capitaine : *Arrête-toi, Soleil, auprés de Gabaon*, & ce qui eſt dit enſuite, que le Soleil s'arrêta ſelon ſon commandement, perſuadent bien des gens, que l'opinion du mouvement de la terre eſt une opinion non ſeulement dangereuſe, mais même abſolument héretique & inſoutenable. Ils ont oüi dire que quelques perſonnes de piété, pour leſquelles il eſt juſte d'avoir beaucoup de reſpect & de déference, condamnoient ce ſentiment : ils ſçavent confuſément quelque choſe de ce qui eſt arrivé pour ce ſujet à un ſçavant Aſtronome de notre ſiécle, & cela leur ſemble ſuffiſant pour

croire opiniâtrement que la foi s'étend juſques à cette opinion. Un certain ſentiment confus, excité & entretenu par un mouvement de crainte, duquel même ils ne s'apperçoivent preſque pas, les fait entrer en défiance contre ceux qui ſuivent la raiſon dans ces choſes qui ſont du reſſort de la raiſon. Ils les regardent comme des héretiques. Ce n'eſt qu'avec inquiétude & quelque peine d'eſprit qu'ils les écoutent : & leurs apprehenſions ſecretes font naître dans leurs eſprits les mêmes reſpects & les mêmes ſoumiſſions pour ces opinions & pour beaucoup d'autres de pure Philoſophie, que pour les veritez qui ſont l'objet de la foi.

CHAPITRE XIII.

I. *De la troiſiéme inclination naturelle qui eſt l'amitié que nous avons pour les autres hommes.* II. *Elle porte à approuver les penſées de nos amis, & à les tromper par de fauſſes loüanges.*

DE toutes nos inclinations priſes en general, & au ſens que je l'ai expliqué dans le premier Chapitre, il ne reſte plus que celle que nous avons pour ceux avec qui nous vivons, & pour tous les objets qui nous environnent ; de laquelle je ne dirai preſque rien, parce que cela regarde plutôt la Morale & la Politique que notre ſujet. Comme cette inclination eſt toujours jointe avec les paſſions, il ſeroit peut-être plus à propos de n'en parler que dans le Livre ſuivant, mais l'ordre n'eſt pas en cela de ſi grande conſéquence.

I. *De la troiſiéme inclination naturelle, qui eſt l'amitié que*

Pour bien comprendre la cauſe & les effets de cette inclination naturelle, il faut ſçavoir que Dieu aime tous ſes ouvrages, & qu'il les unit étroite-

nous avons pour les autres hommes.

tement les uns avec les autres, pour leur mutuelle conſervation. Car aimant ſans ceſſe les ouvrages qu'il produit, puiſque c'eſt ſon amour qui les produit : il imprime auſſi ſans ceſſe dans notre cœur un amour pour ſes ouvrages, puiſqu'il produit ſans ceſſe dans notre cœur un amour pareil au ſien. Et afin que l'amour naturel que nous avons pour nous-mêmes n'anéantiſſe, & n'affoibliſſe pas trop celui que nous avons pour les choſes qui ſont hors de nous, & qu'au contraire ces deux amours que Dieu met en nous s'entretiennent & ſe fortifient l'un l'autre ; il nous a liez de telle maniere avec tout ce qui nous environne, & principalement avec les êtres de même eſpece que nous, que leurs maux nous affligent naturellement, que leur joie nous réjouit, & que leur grandeur, leur abbaiſſement, leur diminution ſemble augmenter ou diminuer notre être propre. Les nouvelles dignitez de nos parens & de nos amis, les nouvelles acquiſitions de ceux qui ont le plus de rapport à nous, les conquêtes & les victoires de notre Prince, & même les nouvellles découvertes du

nouveau monde, ſemblent ajouter quelque choſe à notre ſubſtance. Tenant à toutes ces choſes nous nous réjouiſſons de leur grandeur & de leur étenduë. Nous voudrions même que ce monde n'eut point de bornes : & cette penſée de quelques Philoſophes, que les étoiles & les tourbillons ſont infinis, non ſeulement elle leur paroît digne de Dieu, mais elle paroît encore très-agréable à l'homme, qui ſent une ſecrete joie de faire partie de l'infini : parce que tout petit qu'il eſt en lui-même, il lui ſemble qu'il devienne comme infini, en ſe répandant dans les êtres infinis qui l'environnent.

Il eſt vrai que l'union que nous avons avec tous les corps qui roulent dans ces grands eſpaces, n'eſt pas fort étroite, ainſi elle n'eſt pas ſenſible à la plûpart des hommes ; & il y en a qui s'intereſſent ſi peu dans les découvertes que l'on fait dans les Cieux, que l'on pourroit bien croire qu'ils n'y ſont point unis par la nature ; ſi l'on ne ſçavoit d'ailleurs que c'eſt, ou faute de connoiſſance, ou parce qu'ils tiennent trop à d'autres choſes.

L'ame quoique unie au corps qu'elle

anime, ne ſent pas toujours tous les mouvemens qui s'y paſſent, ou bien ſi elle les ſent, elle ne s'y applique pas toujours. La paſſion qui l'agite étant ſouvent plus grande que le ſentiment qui la touche, elle ſemble tenir davantage à l'objet de ſa paſſion qu'à ſon propre corps. Car c'eſt principalement par les paſſions que l'ame ſe répand au dehors, & qu'elle ſent qu'elle tient effectivement à tout ce qui l'environne ; comme c'eſt principalement par le ſentiment qu'elle ſe répand dans ſon corps, & qu'elle reconnoît qu'elle eſt unie à toutes les parties qui le compoſent. Mais comme on ne peut pas conclure que l'ame d'un paſſionné n'eſt pas unie à ſon corps, à cauſe qu'il s'offre à la mort, & qu'il ne s'intereſſe point pour la conſervation de ſa vie ; de même on ne doit pas s'imaginer que nous ne tenions point naturellement à toutes choſes, à cauſe qu'il y en a auſquelles nous ne prenons point de part.

Voulez-vous, par exemple, ſçavoir ſi les hommes tiennent à leur Prince, & à leur patrie ? Cherchez-en qui en connoiſſent les interêts, & qui n'ayent point d'affaires particu-

lières qui les occupent : Vous verrez alors combien grande ſera leur ardeur pour les nouvelles, leur inquiétude pour les batailles, leur joie dans les victoires, leur triſteſſe dans les défaites. Vous verrez alors clairement que les hommes ſont étroitement unis à leur Prince & à leur patrie.

De même, voulez-vous ſçavoir ſi les hommes tiennent à la Chine & au Japon, aux Planetes, & aux étoiles fixes ; cherchez-en, ou bien imaginez-vous-en quelques-uns, dont le païs & la famille joüiſſent d'une profonde paix, qui n'ayent point de paſſions particulieres, & qui ne ſentent point actuellement l'union qui les tient attachez aux choſes qui ſont plus proches de nous que les cieux : & vous reconnoîtrez, que s'ils ont quelque connoiſſance de la grandeur & de la nature de ces aſtres, ils auront de la joye ſi l'on en découvre quelques-uns ; ils les conſidereront avec plaiſir ; & s'ils ſont aſſez habiles, ils ſe donneront volontiers la peine d'en d'obſerver & d'en calculer les mouvemens.

Ceux qui ſont dans le trouble des affaires, ne ſe mettent guéres en pei-

ne s'il paroît quelque comette ou s'il arrive quelque éclypſe, mais ceux qui ne tiennent point ſi fort aux choſes qui ſont proche d'eux, ſe font une affaire conſidérable de ces ſortes d'évenemens, parce qu'en effet il n'y a rien à quoi l'on ne tienne, quoi qu'on ne le ſente pas toujours; de même qu'on ne ſent pas toujours que ſon ame eſt unie, je ne dis pas à ſon bras & à ſa main, mais à ſon cœur & à ſon cerveau.

La plus forte union naturelle que Dieu ait miſe entre nous & ſes ouvrages, eſt celle qui nous lie avec les hommes avec leſquels nous vivons. Dieu nous a commandé de les aimer comme d'autres nous-mêmes, & afin que l'amour de choix par lequel nous les aimons ſoit ferme & conſtant, il le ſoûtient, & le fortifie ſans ceſſe par un amour naturel qu'il imprime en nous. Il a mis pour cela certains liens inviſibles qui nous obligent comme néceſſairement à les aimer, à veiller à leur conſervation comme à la nôtre; à les regarder comme des parties néceſſaires au tout que nous compoſons avec eux, & ſans lequel nous ne ſçaurions ſubſiſter.

Il n'y a rien de plus admirable que ces rapports naturels qui ſe trouvent entre les inclinations des eſprits des hommes, entre les mouvemens de leurs corps, & entre ces inclinations & ces mouvemens. Tout cet enchaînement ſecret eſt une merveille qu'on ne peut aſſez admirer, & qu'on ne ſçauroit jamais comprendre. A la vûë de quelque mal qui ſurprend, ou que l'on ſent comme inſurmontable par ſes propres forces, on jette, par exemple, un grand cri. Ce cri pouſſé ſouvent ſans qu'on n'y penſe & par la diſpoſition de la machine, entre infailliblement dans les oreilles de ceux qui ſont aſſez proche, pour donner le ſecours dont on a beſoin. Il les penetre ce cri, & ſe fait entendre à eux de quelque nation & de quelque qualité qu'ils ſoient; car ce cri eſt de toutes les langues & de toutes les conditions, comme en effet il en doit être. Il agite le cerveau & change en un moment toute la diſpoſition du corps de ceux qui en ſont frappez : il les fait même courir au ſecours ſans qu'ils y penſent. Mais il n'eſt pas long-temps ſans agir ſur leur eſprit, & ſans les obliger à vouloir ſecourir, & à penſer

aux moyens de ſecourir celui qui a fait cette priere naturelle : pourvû toutefois que cette priere ou plutôt ce ce commandement preſſant ſoit juſte & ſelon les regles de la ſociété. Car un cri indiſcret, pouſſé ſans ſujet ou par une vaine frayeur, produit dans les aſſiſtans de l'indignation ou de la mocquerie au lieu de compaſſion : parce qu'en criant ſans raiſon, l'on abuſe des choſes établies par la nature pour notre conſervation. Ce cri indiſcret produit naturellement de l'averſion & le deſir de venger le tort que l'on a fait à la nature, je veux dire, à l'ordre des choſes ſi celui qui l'a fait ſans ſujet l'a fait volontairement. Mais il ne doit produire que la paſſion de *mocquerie*, mêlée de quelque compaſſion, ſans averſion & ſans un deſir de vengeance : ſi c'eſt l'épouvante, c'eſt-à-dire, une fauſſe apparence d'un beſoin preſſant, qui ait été cauſe que quelqu'un ſe ſoit écrié : Car il faut de la *mocquerie* pour le raſſurer comme craintif, & pour le corriger ; & il faut de la compaſſion pour le ſecourir comme foible : On ne peut rien concevoir de mieux ordonné.

Je ne prétens pas expliquer par un exemple

exemple quels ſont les reſſorts & les rapports que l'Auteur de la nature a mis dans le cerveau des hommes & de tous les animaux, pour entretenir le concert & l'union neceſſaire à leur conſervation. Je fais ſeulement quelque reflexion ſur ces reſſorts, afin que l'on y penſe, & que l'on recherche avec ſoin; non comment ces reſſorts joüent, ni comment leur jeu ſe communique par l'air, par la lumiere, & par tous les petits corps qui nous environnent, car cela eſt preſque incomprehenſible, & n'eſt pas neceſſaire; mais au moins afin que l'on reconnoiſſe quels en ſont les effets. On peut par differentes obſervations reconnoître les liens qui nous attachent les uns aux autres, mais on ne peut connoître avec quelque exactitude comment cela ſe fait. On voit ſans peine qu'une montre marque les heures: mais il faut du tems pour en ſçavoir les raiſons; & il y a tant de reſſorts differens dans le cerveau du plus petit des animaux, qu'il n'y a rien de pareil dans les machines les plus compoſées.

S'il n'eſt pas poſſible de comprendre parfaitement les reſſorts de notre

machine, il n'eſt pas auſſi abſolument neceſſaire de les comprendre ; mais il eſt abſolument neceſſaire pour ſe conduire de bien ſçavoir les effets que ces reſſorts ſont capables de produire en nous. Il n'eſt pas neceſſaire de ſçavoir comment une montre eſt faite pour s'en ſervir : mais ſi l'on s'en veut ſervir pour regler ſon tems, il eſt du moins neceſſaire de ſçavoir qu'elle marque les heures. Cependant il y a des gens ſi peu capables de reflexion, qu'on pourroit preſque les comparer à des machines purement inanimées. Ils ne ſentent point en eux-mêmes les reſſorts qui ſe débandent à la vuë des objets : ſouvent ils ſont agitez, ſans qu'ils s'apperçoivent de leurs propres mouvemens : ils ſont eſclaves, ſans qu'ils ſentent leurs liens. Ils ſont enfin conduits en mille manieres differentes, ſans qu'ils reconnoiſſent la main de celui qui les gouverne. Ils penſent être les ſeuls Auteurs de tous les mouvemens qui leur arrivent, & ne diſtinguant point ce qui ſe paſſe en eux-mêmes en conſequence d'un acte libre de leur volonté, d'avec ce qui s'y produit par l'impreſſion des corps qui les envi-

ronnent, ils penſent qu'ils ſe conduiſent eux-mêmes dans le temps qu'ils ſont conduits par quelqu'autre. Mais ce n'eſt pas icy le lieu d'expliquer ces choſes.

Les rapports que l'Auteur de la nature a mis entre nos inclinations naturelles, afin de nous unir les uns avec les autres, ſemblent encore être plus dignes de notre application & de nos recherches, que ceux qui ſont entre les corps, ou entre les eſprits par rapport au corps. Car tout y eſt reglé de telle maniere, que les inclinations qui ſemblent être les plus oppoſées à la ſocieté y ſont les plus utiles, lorſqu'elles ſont un peu moderées.

Le deſir, par exemple, que tous les hommes ont pour la grandeur, tend par lui-même à la diſſolution de toutes les ſocietez. Neanmoins ce deſir eſt temperé de telle maniere par l'ordre de la nature, qu'il ſert davantage au bien de l'état, que beaucoup d'autres inclinations foibles & languiſſantes. Car il donne de l'émulation, il excite à la vertu, il ſoûtient le courage dans le ſervice qu'on rend à la patrie; & l'on ne gagneroit pas tant de victoires, ſi les ſoldats, & princi-

palement les officiers n'aſpiroient à la gloire & aux charges. Ainſi tous ceux qui compoſent les armées, ne travaillant que pour leurs interêts particuliers, ne laiſſent pas de procurer le bien de tout le païs. Ce qui fait voir, qu'il eſt très-avantageux pour le bien public, que tous les hommes ayent un deſir ſecret de grandeur, pourvû qu'il ſoit moderé.

Mais ſi tous les particuliers paroiſſoient être ce qu'ils ſont en effet, s'ils diſoient franchement aux autres, qu'ils veulent être les principales parties du corps qu'ils compoſent, & n'en être jamais les dernieres, ce ne ſeroit pas le moyen de ſe joindre enſemble. Tous les membres d'un corps n'en peuvent pas être la tête & le cœur: il faut des pieds & des mains, des petits auſſi-bien que des grands; des gens qui obéïſſent auſſi-bien que de ceux qui commandent. Et ſi chacun diſoit ouvertement qu'il veut commander & ne jamais obéïr, comme en effet chacun le ſouhaite naturellement, il eſt viſible que tous les corps politiques ſe détruiroient, & que le deſordre & l'injuſtice regneroient par tout.

Il a donc été neceſſaire que ceux qui ont le plus d'eſprit, & qui ſont les plus propres à devenir les parties nobles de ce corps & à commander aux autres, fuſſent naturellement civils ; c'eſt-à-dire, qu'ils fuſſent portez par une inclination ſecrette, à témoigner aux autres par leurs manieres, & par leurs paroles civiles & honnêtes, qu'ils ſe jugent indignes que l'on penſe à eux, que ceux à qui ils parlent ſont dignes de toutes ſortes d'honneurs, & qu'ils ont beaucoup d'eſtime & de veneration pour eux. Enfin, au défaut de la charité & de l'amour de l'ordre, il a été neceſſaire que ceux qui commandent aux autres, euſſent l'art de les tromper par un abbaiſſement imaginaire, qui ne conſiſte qu'en civilitez & en paroles, afin de joüir ſans envie de cette prééminence qui eſt neceſſaire dans tous les corps. Car de cette ſorte tous les hommes poſſedent en quelque maniere la grandeur qu'ils deſirent : les grands la poſſedent réellement, & les petits & les foibles ne la poſſedent que par imagination ; étant perſuadez en quelque maniere par les complimens des autres, qu'on

ne les regarde que pour ce qu'ils ſont, c'eſt-à-dire pour les derniers d'entre les hommes.

Il eſt facile de conclure en paſſant de ce que nous venons de dire, que c'eſt une très-grande faute contre la civilité que de parler ſouvent de ſoi, ſur tout quand on en parle avantageuſement, quoique l'on ait toutes ſortes de bonnes qualitez ; puiſqu'il n'eſt pas permis de parler aux perſonnes avec qui l'on converſe, comme ſi on les regardoit au-deſſous de ſoi, ſi ce n'eſt en quelques rencontres, & lorſqu'il y a des marques exterieures & ſenſibles qui nous élevent au-deſſus d'elles. Car enfin le mépris eſt la derniere des injures : c'eſt ce qui eſt le plus capable de rompre la ſocieté ; & naturellement nous ne devons point eſperer qu'un homme à qui nous avons fait connoître que nous le regardons au-deſſous de nous, ſe puiſſe jamais joindre avec nous ; parce que les hommes ne peuvent ſouffrir d'être la derniere partie du corps qu'ils compoſent.

L'inclination que les hommes ont à faire des complimens, eſt donc très-propre pour contrebalancer celle qu'ils

ſint pour l'eſtime & l'élevation ; & pour adoucir la peine interieure que reſſentent ceux qui ſont les dernieres parties du corps politique. Et l'on ne peut douter que le mélange de ces deux inclinations ne faſſe de trés-bons effets pour entretenir la ſocieté.

Mais il y a une étrange corruption dans ces inclinations, auſſi-bien que dans l'amitié, la compaſſion, la bienveillance & les autres, qui tendent à unir enſemble les hommes. Ce qui devroit entretenir la ſocieté civile, eſt ſouvent cauſe de ſa deſunion & de ſa ruine ; & pour ne point ſortir de mon ſujet, il eſt ſouvent cauſe de la communication & de l'établiſſement de l'erreur.

II. *Cette inclination nous porte à approuver les penſées de nos amis, & à les tromper par de fauſſes loüanges.*

De toutes les inclinations neceſſaires à la ſocieté civile, celles qui nous jettent le plus dans l'erreur ſont l'amitié, la faveur, la reconnoiſſance, & toutes les inclinations qui nous portent à parler trop avantageuſement des autres en leur preſence.

Nous ne bornons pas notre amour dans la perſonne de nos amis, nous aimons encore avec eux toutes les choſes qui leur appartiennent en

quelque façon : & comme ils témoignent d'ordinaire assez de passion pour la défense de leurs opinions, ils nous inclinent insensiblement à les croire, à les approuver, & à les défendre même avec plus d'obstination & de passion qu'ils ne font eux-mêmes : parce qu'ils auroient souvent mauvaise grace de les soûtenir avec chaleur, & qu'on ne peut trouver à redire que nous les défendions. En eux, ce seroit amour propre ; en nous, c'est générosité.

Nous portons de l'affection aux autres hommes pour plusieurs raisons, car ils peuvent nous plaire & nous servir en différentes manieres. La ressemblance des humeurs, des inclinations, des emplois, leur air, leurs manieres, leur vertu, leurs biens, l'affection ou l'estime qu'ils nous témoignent, les services qu'ils nous ont rendus ou que nous en esperons, & plusieurs autres raisons particulieres nous déterminent à les aimer. S'il arrive donc que quelqu'un de nos amis, c'est-à-dire quelque personne qui ait les mêmes inclinations, qui soit bien fait, qui parle d'une maniere agréable, que nous

croyïons vertueux, ou de grande condition, qui nous témoigne de l'affection & de l'eſtime, qui nous ait rendu quelque ſervice, ou de qui nous en eſperions, ou enfin que nous aimions pour quelque autre raiſon particuliere : S'il arrive, dis-je, que cette perſonne avance quelque propoſition, nous nous en laiſſons incontinent perſuader ſans faire uſage de nôtre raiſon. Nous ſoûtenons ſon opinion ſans nous mettre en peine ſi elle eſt conforme à la vérité, & ſouvent même contre nôtre propre conſcience ; ſelon l'obſcurité & la confuſion de nôtre eſprit, ſelon la corruption de nôtre cœur, & ſelon les avantages que nous eſperons tirer de nôtre fauſſe generoſité.

Il n'eſt pas néceſſaire d'apporter ici des exemples particuliers de ces choſes ; car on ne ſe trouve preſque jamais une ſeule heure dans une compagnie ſans en remarquer pluſieurs, ſi l'on y veut faire un peu de réflexion. La faveur & les rieux, comme l'on dit ordinairement, ne ſont que rarement du côté de la vérité, mais preſque toûjours du côté des perſonnes que l'on aime. Celui qui parle eſt

obligeant & civil. Il a donc raiſon : Si ce qu'il dit eſt ſeulement vrai-ſemblable, on le regarde comme vrai ; & ſi ce qu'il avance, eſt abſolument ridicule & impertinent, il deviendra tout au moins fort vrai-ſemblable. C'eſt un homme qui m'aime, qui m'eſtime, qui m'a rendu quelque ſervice, qui eſt dans la diſpoſition & dans le pouvoir de m'en rendre, qui a ſoûtenu mon ſentiment en d'autres occaſions : je ſerois donc un ingrat & un imprudent ſi je m'oppoſois aux ſiens, & ſi je manquois même à lui applaudir. C'eſt ainſi qu'on ſe joüe de la vérité, qu'on la fait ſervir à ſes interêts, & qu'on embraſſe les fauſſes opinions les uns des autres.

Un honnête homme ne doit point trouver à redire qu'on l'inſtruiſe & qu'on l'éclaire, quand on le fait ſelon les regles de la civilité : & lorſque nos amis ſe choquent de ce que nous leur repréſentons modeſtement qu'ils ſe trompent, il faut leur permettre de s'aimer eux-mêmes & leurs erreurs, puiſqu'ils le veulent, & qu'on n'a pas le pouvoir de leur commander, ni de leur changer l'eſprit

Mais un vrai ami ne doit jamais

approuver les erreurs de ſon ami. Car enfin nous devrions conſiderer que nous leur faiſons plus de tort que nous ne penſons, lorſque nous défendons leurs opinions ſans diſcernement. Nos applaudiſſemens ne font que leur enfler le cœur & les confirmer dans leurs erreurs ; ils deviennent incorrigibles ; ils agiſſent & ils décident enfin comme s'ils étoient devenus infaillibles.

D'où vient que les plus riches, les plus puiſſans, les plus nobles, & generalement tous ceux qui ſont élevez au-deſſus des autres, ſe croïent fort ſouvent infaillibles, & qu'ils ſe comportent comme s'ils avoient beaucoup plus de raiſon que ceux qui ſont d'une condition vile ou médiocre, ſi ce n'eſt parce qu'on approuve indifferemment & lâchement toutes leurs penſées ? Ainſi l'approbation que nous donnons à nos amis, leur fait croire peu à peu qu'ils ont plus d'eſprit que les autres : ce qui les rend fiers, hardis, imprudens, & capables de tomber dans les erreurs les plus groſſieres ſans s'en appercevoir.

C'eſt pour cela que nos ennemis

nous rendent ſouvent un meilleur ſervice, & nous éclairent beaucoup plus l'eſprit par leurs oppoſitions, que ne font nos amis, par leurs approbations ; parce que nos ennemis nous obligent de nous tenir ſur nos gardes, & d'être attentifs aux choſes que nous avançons ; ce qui ſeul ſuffit pour nous faire reconnoître nos égaremens. Mais nos amis ne font que nous endormir, & nous donner une fauſſe confiance, qui nous rend vains & ignorans. Les hommes ne doivent donc jamais admirer leurs amis, & ſe rendre à leurs ſentimens par amitié, de même qu'ils ne doivent jamais s'oppoſer à ceux de leurs ennemis par inimitié : mais ils doivent ſe défaire de leur eſprit flateur ou contrediſant, pour devenir ſinceres, & approuver l'évidence & la vérité par tout où ils la trouvent.

Nous devons auſſi nous bien mettre dans l'eſprit, que la plûpart des hommes ſont portez à la flatterie ou à nous faire des complimens, par une eſpece d'inclination naturelle, pour paroître ſpirituels, pour attirer ſur eux la bienveillance des autres, & dans l'eſperance de quelque re-

tour, ou enfin par une eſpece de malice & de raillerie ; & nous ne devons pas nous laiſſer étourdir par tout ce que l'on peut nous dire. Ne voyons-nous pas tous les jours que des perſonnes, qui ne ſe connoiſſent point, ne laiſſent pas de s'élever l'un l'autre juſqu'aux nuës, la premiere fois même qu'ils ſe voyent & qu'ils ſe parlent ? & qu'y a-t-il de plus ordinaire, que de voir des gens qui donnent des loüanges hyperboliques, & qui témoignent des mouvemens extraordinaires d'admiration à une perſonne qui vient de parler en public, même en preſence de ceux avec leſquels ils s'en ſont mocquez quelque tems auparavant. Toutes les fois qu'on ſe récrie, qu'on pâlit d'admiration, & comme ſurpris des choſes que l'on entend, ce n'eſt pas une bonne preuve que celui qui parle dit des merveilles, mais plutôt qu'il parle à des hommes flatteurs, qu'il a des amis, ou peut-être des ennemis qui ſe divertiſſent de lui. C'eſt qu'il parle d'une maniere engageante, qu'il eſt riche & puiſſant, ou ſi on le veut, c'eſt une aſſez bonnne preuve que ce qu'il dit eſt appuyé ſur les notions

des ſens confuſes & obſcures, mais fort touchantes & fort agréables, ou qu'il a quelque feu d'imagination ; puiſque les loüanges ſe donnent à l'amitié, aux richeſſes, aux dignitez, aux vrai-ſemblances, & très-rarement à la vérité.

On s'attendra peut-être, qu'ayant traité en general des inclinations des eſprits, je doive deſcendre dans un détail exact de tous les mouvemens particuliers qu'ils reſſentent à la vûë du bien & du mal, c'eſt-à-dire que je doive expliquer la nature de l'amour, de la haine, de la joye, de la triſteſſe ; & de toutes les paſſions intellectuelles, tant generales que particulieres, tant ſimples que compoſées. Mais je ne me ſuis pas engagé à expliquer tous les differens mouvemens dont les eſprits ſont capables.

Je ſuis bien aiſe que l'on ſçache que mon deſſein principal dans tout ce que j'ay écrit juſqu'ici de la recherche de la verité, a été de faire ſentir aux hommes leur foibleſſe & leur ignorance, & que nous ſommes tous ſujets à l'erreur & au peché. Je l'ay dit, & je le dis encore, peut-être qu'on s'en ſouviendra : je n'ay jamais

eu deſſein de traiter à fond de la nature de l'eſprit : mais j'ay été obligé d'en dire quelque choſe pour expliquer les erreurs dans leur principe, pour les expliquer avec ordre ; en un mot, pour me rendre intelligible : & ſi j'ay paſſé les bornes que je me ſuis propoſées, c'eſt que j'avois, ce me ſembloit, des choſes nouvelles à dire, qui me paroiſſoient de conſéquence, & que je croyois même qu'on pourroit lire avec plaiſir. Peut-être me ſuis-je trompé, mais je devois avoir cette préſomption pour avoir le courage de les écrire : car, le moyen de parler, lorſqu'on n'eſpere pas d'être écouté ? Il eſt vray que j'ay dit beaucoup de choſes qui ne paroiſſent point tant appartenir au ſujet que je traite que ce particulier des mouvemens de l'ame : je l'avouë, mais je ne prétens point m'obliger à rien, lorſque je me fais un ordre. Je me fais un ordre pour me conduire, mais je prétens qu'il m'eſt permis de tourner la tête lorſque je marche, ſi je trouve quelque choſe qui mérite d'être conſideré. Je prétens même qu'il m'eſt permis de me repoſer en quelques lieux à l'écart, pourvû que je ne

perde point de vûë le chemin que je dois ſuivre. Ceux qui ne veulent point ſe délaſſer avec moy peuvent paſſer outre ; il leur eſt permis ; ils n'ont qu'à tourner la page : mais s'ils ſe fâchent, qu'ils ſçachent qu'il y a bien des gens, qui trouvent que ces lieux que je choiſis pour me repoſer, leur font trouver le chemin plus doux & plus agréable.

DE LA RECHERCHE DE LA VERITÉ.

LIVRE CINQUIÉME.

DES PASSIONS.

CHAPITRE PREMIER.

De la nature & de l'origine des Passions en general.

L'Esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou necessaires fort differens ; l'un à Dieu, l'autre à son corps. Comme pur esprit, il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse & à la verité éternelle, c'est-à-dire, à la souveraine raison ; car ce n'est que par cette union qu'il

eſt capable de penſer, ainſi que l'on a vû dans le troiſieme Livre. Comme eſprit humain, il a un rapport eſſentiel à ſon corps : car c'eſt à cauſe qu'il lui eſt uni, qu'il ſent & qu'il imagine, comme l'on a expliqué dans le premier & dans le ſecond Livre. On appelle *ſens*, ou *imagination*, l'eſprit, lorſque ſon corps eſt cauſe naturelle ou occaſionnelle de ſes penſées, & on l'appelle *entendement*, lorſqu'il agit par lui-même ; ou plutôt lorſque Dieu agit en lui & que ſa lumiere l'éclaire en pluſieurs façons differentes, ſans aucun rapport neceſſaire à ce qui ſe paſſe dans ſon corps.

Il en eſt de même de la volonté de l'homme. Comme volonté, elle dépend eſſentiellement de l'amour que Dieu ſe porte à lui-même, & de la loi éternelle, en un mot de la volonté de Dieu. Ce n'eſt que parce que Dieu s'aime, que nous aimons quelque choſe : & ſi Dieu ne s'aimoit pas, ou s'il n'imprimoit ſans ceſſe dans l'ame de l'homme un amour pareil au ſien, c'eſt-à-dire ce mouvement d'amour que nous ſentons pour le bien en general, nous n'aimerions rien, nous ne voudrions rien, & par conſequent

nous ſerions ſans volonté ; puiſque la volonté n'eſt autre choſe que l'impreſſion de la nature, qui nous porte vers le bien en general, comme nous avons déja dit pluſieurs fois.

Mais la volonté, comme volonté d'un homme, dépend eſſentiellement du corps ; car ce n'eſt qu'à cauſe des mouvemens du ſang, ou plutôt des eſprits animaux qu'elle ſe ſent agitée de toutes les émotions ſenſibles. J'ay donc appellé *inclinations naturelles* tous les mouvemens de l'ame, qui nous ſont communs avec les pures intelligences ; & quelques-uns de ceux auſquels le corps a beaucoup de part, mais dont il n'eſt qu'indirectement & la cauſe & la fin, je les ai expliquées dans le Livre précédent : Et j'appelle icy *paſſions* toutes les émotions que l'ame reſſent naturellement à l'occaſion des mouvemens extraordinaires des eſprits animaux. Ce ſont ces émotions ſenſibles qui ſeront le ſujet de ce Livre.

Quoique les paſſions ſoient inſéparables des inclinations, & que les hommes ne ſoient capables de quelque amour ou de quelque haine ſenſible, que parce qu'ils ſont capables

d'un amour & d'une haine ſpirituelle ; on a crû cependant qu'il étoit à propos de les traiter ſéparément, afin d'éviter la confuſion. Si l'on conſidere que les paſſions ſont beaucoup plus fortes, & plus vives que les inclinations naturelles, qu'elles ont pour l'ordinaire d'autres objets, & qu'elles ſont toujours produites par d'autres cauſes ; on reconnoîtra que ce n'eſt pas ſans raiſon qu'on ſépare des choſes qui ſont inſéparables par leur nature.

Les hommes ne ſont capables de ſenſations & d'imaginations que parce qu'ils ſont capables de pures intellections, les ſens & l'imagination étant inſéparables de l'eſprit ; & néanmoins perſonne ne trouve à redire que l'on traite ſéparément de ces facultez de l'ame, quoiqu'elles ſoient naturellement inſéparables.

Enfin les ſens & l'imagination ne différent pas davantage de l'entendement pur, que les paſſions différent des inclinations. Ainſi il falloit ſéparer ces deux dernieres facultez, comme on a coûtume de ſéparer les trois premieres ; afin de faire mieux diſcerner ce que l'ame reçoit de ſon Au-

teur par rapport au corps, d'avec ce qu'elle tient de luy ſans ce rapport. Le ſeul inconvenient qui naîtra naturellement de cette ſéparation de deux choſes naturellement unies, ſera comme il arrive toujours dans de pareilles occaſions, la néceſſité de repeter quelque choſe de ce qu'on a déja dit.

L'homme eſt un, quoiqu'il ſoit compoſé de pluſieurs parties, & l'union de ces parties eſt ſi étroite, qu'on ne peut le toucher en un endroit qu'on ne le remuë tout entier. Toutes ſes facultez ſe tiennent & ſont tellement ſubordonnées, qu'il eſt impoſſible d'en bien expliquer quelqu'une ſans dire quelque choſe des autres. Ainſi en tâchant de ſe faire un ordre pour éviter la confuſion, l'on ſe trouve obligé de repeter. Mais il vaut mieux repeter que de confondre, parce qu'il faut ſe rendre intelligible: & dans cette neceſſité de repeter, ce qui ſe peut faire de mieux, eſt de repeter ſans ennuyer.

Les *paſſions* de l'ame ſont des impreſſions de l'Auteur de la nature, leſquelles nous inclinent à aimer nôtre corps & tout ce qui peut être utile

à ſa conſervation : comme les *inclinations* naturelles ſont des impreſſions de l'Auteur de la nature, leſquelles nous portent principalement à l'aimer comme ſouverain bien, & nôtre prochain ſans rapport au corps.

La cauſe naturelle ou occaſionnelle de ces impreſſions eſt le mouvement des eſprits animaux, qui ſe répandent dans le corps pour y produire & pour y entretenir une diſpoſition convenable à l'objet que l'on apperçoit, afin que l'eſprit & le corps s'aident mutuellement dans cette rencontre. Car c'eſt par l'action continuelle de Dieu, que nos volontez ſont ſuivies de tous les mouvemens de nôtre corps, qui ſont propres pour les executer ; & que les mouvemens de nôtre corps, leſquels s'exitent machinalement en nous à la vûë de quelque objet, ſont accompagnez d'une paſſion de nôtre ame, qui nous incline à vouloir ce qui paroît alors être utile au corps. C'eſt cette impreſſion efficace & continuelle de la volonté de Dieu ſur nous, qui nous unit ſi étroitement à une portion de la matiere ; & ſi cette impreſſion de ſa volonté ceſſoit un moment, nous ſe-

rions dès ce moment délivrez de la dépendance où nous ſommes, de tous les changemens qui arrivent à nôtre corps. Car on ne peut comprendre comment certaines gens s'imaginent qu'il y a une liaiſon abſolument néceſſaire entre les mouvemens des eſprits & du ſang, & les émotions de l'ame. Quelques petites parties de la bile ſe remuent dans le cerveau avec quelque force. Donc il eſt néceſſaire que l'ame ſoit agitée de quelque paſſion, & que cette paſſion ſoit plutôt la colere que l'amour. Quel rapport peut-on concevoir entre l'idée des défauts d'un ennemi, une paſſion de mépris ou de haine, & entre le mouvement corporel des parties du ſang qui heurtent contre quelques parties du cerveau ? Comment ſe peut-on perſuader que les uns dépendent des autres ; & que l'union ou l'alliance de deux choſes, auſſi éloignées & auſſi inalliables que l'eſprit & la matiere, puiſſe être cauſée & entretenuë d'une autre maniere que par la volonté continuelle & toute-puiſſance de l'Auteur de la nature.

Ceux qui penſent que les corps ſe communiquent neceſſairement, & par

eux-mêmes leur mouvement dans le moment de leur rencontre, penſent quelque choſe de vrai-ſemblable. Car enfin ce préjugé * ou cette erreur a quelque fondement. Les corps ſemblent avoir eſſentiellement rapport aux corps. Mais l'eſprit & le corps ſont deux genres d'êtres ſi oppoſez, que ceux qui penſent que les émotions de l'ame ſuivent néceſſairement les mouvemens des eſprits & du ſang, penſent une choſe qui n'a pas la moindre apparence. Il n'y a certainement que l'experience que nous ſentons dans nous-mêmes de l'union de ces deux êtres, & l'ignorance des opérations continuelles de Dieu ſur ſes créatures, qui nous faſſe imaginer d'autre cauſe de l'union de nôtre ame avec nôtre corps que la volonté de Dieu toujours efficace.

* *Voyez ci-deſſous l. 6. ch. 3. de la 2. part. de la Methode.*

Il eſt difficile de déterminer poſitivement ſi ce rapport, ou cette alliance des penſées de l'eſprit de l'homme avec les mouvemens de ſon corps eſt une peine de ſon peché, ou un don de la nature ; & quelques perſonnes croyent que c'eſt prendre parti trop legerement, que d'embraſſer une de ces opinions plûtôt que l'autre. On

ſçait

ſçait bien que l'homme avant ſon peché, n'étoit point l'eſclave, mais le maître abſolu de ſes paſſions, & qu'il arrêtoit ſans peine par ſa volonté l'agitation des eſprits qui les cauſoient. Mais on a de la peine à ſe perſuader que le corps ne ſollicitoit point l'ame du premier homme à la recherche des choſes qui étoient propres à la conſervation de ſa vie. On a quelque peine à croire qu'Adam ne trouvoit point avant ſon peché, que les fruits fuſſent agréables à la vûë & délicats au goût, après ce qu'en dit l'Ecriture; & que cette œconomie ſi juſte * & ſi merveilleuſe des ſens & des paſſions pour la conſervation du corps, ſoit une corruption de la nature plutôt que ſa premiere inſtitution.

* *Voyez le ch. 5 du 1. liv.*

Sans doute la nature eſt preſentement corrompuë : le corps agit avec trop de force ſur l'eſprit. Au lieu de lui repreſenter ſes beſoins avec reſpect, il le tyranniſe & l'arrache à Dieu, à qui il doit être inſéparablement uni ; & il l'applique ſans ceſſe à la recherche des choſes ſenſibles, qui peuvent être utiles à ſa conſervation. L'eſprit eſt devenu comme materiel & comme terreſtre après le pe-

ché. Le rapport, & l'union étroite qu'il avoit avec Dieu, s'eſt perduë, je veux dire que Dieu s'eſt retiré de lui, autant qu'il le pouvoit ſans le perdre & ſans l'anéantir. Mille déſordres ſont ſuivis de l'abſence ou de l'éloignement de celui qui le conſervoit dans l'ordre; & ſans faire une plus longue déduction de nos miſeres, j'avouë que l'homme eſt corrompu en toutes ſes parties depuis ſa chûte.

Mais cette chûte n'a pas détruit l'ouvrage de Dieu. On reconnoît toujours dans l'homme ce que Dieu y a mis: & ſa volonté immuable, qui fait la nature de chaque choſe, n'a point été changée par l'inconſtance & la legereté de la volonté d'Adam. Tout ce que Dieu a voulu, il le veut encore; & parce que ſa volonté eſt efficace, il le fait. Le peché de l'homme a bien été l'occaſion de cette volonté de Dieu, qui fait l'ordre de la grace. Mais la grace n'eſt point contraire à la nature: L'une ne détruit point l'autre; parce que Dieu ne combat pas contre lui-même: il ne ſe repent jamais, & ſa ſageſſe n'ayant point de bornes, ſes ouvrages n'auront point de fin.

La volonté de Dieu qui fait l'ordre de la grace, eſt donc ajoûtée à la volonté qui fait l'ordre de la nature pour la réparer, & non pas pour la changer. Il n'y a dans Dieu que ces deux volontez generales, & tout ce qu'il y a dans la terre de reglé dépend de l'une ou de l'autre de ces volontez. On reconnoîtra dans la ſuite que les paſſions ſont très reglées, ſi on ne les conſidere que par rapport à la conſervation du corps, quoiqu'elles nous trompent dans certaines rencontres rares & particulieres, auſquelles la cauſe univerſelle n'a pas voulu remedier. Il faut donc conclure que les paſſions ſont de l'ordre de la nature, puiſqu'elles ne peuvent être de l'ordre de la grace.

Il eſt vrai que ſi l'on conſidere que le peché du premier homme a changé l'union de l'ame & du corps en dépendance, & qu'il nous a privé du ſecours d'un Dieu toujours preſent, & toujours prêt à nous défendre : on peut dire que c'eſt le peché qui eſt la cauſe de l'attachement que nous avons aux choſes ſenſibles : parce que le peché nous a détachez de Dieu par lequel ſeul nous pouvons nous déli-

yrer de leur ſervitude.

Mais ſans nous arrêter davantage à la recherche de la premiere cauſe des paſſions, examinons leur étenduë, leur nature, leurs cauſes, leur fin, leur uſage, leurs défauts, & tout ce qu'elles renferment.

CHAPITRE II.

De l'union de l'eſprit avec les objets ſenſibles, ou de la force & de l'étenduë des paſſions en general.

SI tous ceux qui liſent cet ouvrage vouloient prendre la peine de faire quelque réflexion ſur ce qu'ils ſentent dans eux-mêmes, il ne ſeroit pas néceſſaire de s'arrêter ici à faire voir la dépendance où nous ſommes de tous les objets ſenſibles. Je ne puis rien dire ſur cette matiere que tout le monde ne ſçache auſſi-bien que moi, pourvû qu'on y veuille penſer. C'eſt pourquoi j'aurois grande envie de n'en rien dire. Mais parce que l'experience m'apprend que les hommes s'oublient ſouvent ſi fort eux-mêmes, qu'ils ne font point de réfle-

xion ſur ce qu'ils ſentent, & qu'ils ne recherchent point les raiſons de ce qui ſe paſſe dans leur eſprit : je croi que je dois dire ici certaines choſes qui peuvent les aider à y réflechir. J'eſpere même que ceux qui ſçavent ces choſes ne ſeront pas fâchez de les lire ; car encore qu'on ne prenne point de plaiſir à entendre parler ſimplement de ce que l'on ſçait, on prend toujours quelque plaiſir d'entendre parler de ce que l'on ſçait & de ce que l'on ſent tout enſemble.

La ſecte la plus honorable des Philoſophes, & celles dont bien des gens ſont encore gloire d'embraſſer les ſentimens, nous veut faire croire qu'il ne tient qu'à nous d'être heureux. Les Stoïciens nous diſent ſans ceſſe que nous ne devons dépendre que de nous-mêmes : qu'il ne faut point s'affliger de la perte de ſon honneur, de ſes biens, de ſes amis, de ſes parens : qu'il faut toujours être égal, & ſans la moindre inquiétude, quoiqu'il puiſſe arriver : que l'exil, les injures, les inſultes, les maladies, & la mort même ne ſont point des maux, & qu'il ne faut point les craindre ou les fuir. Enfin ils nous

Tunc beatum eſſe te judica, cum tibi ex te gaudium omne naſcetur : cum in his quæ homines eripiunt, optant, cuſtodiunt, nihil inveneris non dico, quod malis, ſed quod velis. Sen. Ep. 124.

diſent une infinité de choſes ſemblables, que nous ſommes aſſez portez à croire, tant à cauſe que notre orgueïl nous fait aimer l'indépendance, que parce que la raiſon nous apprend en effet que la plûpart des maux qui nous affligent véritablement, ne ſeroient pas capables de nous affliger ſi toutes choſes étoient dans l'ordre.

Mais Dieu nous a donné un corps, & par ce corps il nous a unis à toutes les choſes ſenſibles. Le peché nous a aſſujettis à ce corps, & par notre corps il nous a rendu dépendans de toutes les choſes ſenſibles. C'eſt l'ordre de la nature, c'eſt la volonté du Créateur, que tous les êtres qu'il a faits, tiennent les uns aux autres. Nous ſommes unis en quelque maniere à tout l'univers, & c'eſt le peché du premier homme qui nous a rendu dépendans de tous les êtres auſquels Dieu nous avoit ſeulement unis. Ainſi il n'y a perſonne preſentement qui ne ſoit en quelque maniere uni & aſſujetti tout enſemble à ſon corps, & par ſon corps à ſes parens, à ſes amis, à ſa ville, à ſon prince, à ſa patrie, à ſon habit, à ſa maiſon, à ſa terre, à ſon cheval, à

ſon chien, à toute la terre, au ſoleil, aux étoiles, à tous les cieux.

Il eſt donc ridicule de dire aux hommes qu'il dépend d'eux d'être heureux, d'être ſages, d'être libres; & c'eſt ſe mocquer d'eux que de les avertir ſerieuſement de ne point s'affliger de la perte de leurs amis ou de leurs biens. Car de même qu'il eſt ridicule d'avertir les hommes de ne point ſentir de douleur lors qu'on les frappe, ou de ne point ſentir le plaiſir lorſqu'ils mangent avec appetit: ainſi les Stoïciens n'ont pas raiſon, ou peut-être ſe raillent-ils de nous, lorſqu'ils nous prêchent de n'être point affligez de la mort d'un pere, de la perte de nos biens, d'un exil, d'une priſon, & de choſes ſemblables; & de ne point nous réjoüir dans les heureux ſuccès de nos affaires: car nous ſommes unis à nôtre patrie, à nos biens, à nos parens, &c. par une union naturelle, & qui preſentement ne dépend point de notre volonté.

Je veux bien que la raiſon nous apprenne que nous devons ſouffrir l'exil ſans triſteſſe; mais la même raiſon nous apprend que nous devons

auſſi ſouffrir qu'on nous coupe un bras ſans douleur. L'ame eſt au-deſſus du corps, & ſelon la lumiere de la raiſon, ſon bonheur ou ſon malheur ne doivent point dépendre de lui. Mais l'experience nous prouve aſſez que les choſes ne ſont point comme notre raiſon nous dit qu'elles doivent être, & il eſt ridicule de philoſopher contre l'experience.

Ce n'eſt pas ainſi que les Chrétiens philoſophent. Ils ne nient pas que la douleur ſoit un mal ; qu'il n'y ait de la peine dans la déſunion des choſes, auſquelles nous ſommes unis par la nature, & qu'il ne ſoit difficile de ſe délivrer de l'eſclavage où le peché nous a réduits. Ils tombent d'accord que c'eſt un deſordre que l'ame dépend de ſon corps : mais ils reconnoiſſent qu'elle en dépend ; & de telle maniere, qu'elle ne ſe peut délivrer de ſa dépendance que par la grace de JESUS-CHRIST : *Je ſens*, dit Paul, *une loi dans mon corps qui combat contre la loi de mon eſprit, & qui me rend eſclave de la loi du peché, qui eſt dans mes membres. Malheureux que je ſuis qui me délivrera de ce corps de mort ? ce ſera la grace de Dieu par Jeſus-*

Chriſt notre Seigneur. Le Fils de Dieu, ſes Apôtres & tous ſes véritables Diſciples recommandent ſur tout la patience ; parce qu'ils ſçavent que quand on veut vivre en homme de bien il y a beaucoup à ſouffrir. Enfin les vrais Chrétiens ou les veritables Philoſophes ne diſent rien qui ne ſoit conforme au bon ſens & à l'experience : mais toute la nature réſiſte ſans ceſſe à l'opinion ou à l'orgüeil des Stoïques.

Les Chrétiens ſçavent que pour ſe délivrer en quelque maniere de la dépendance où ils ſont, ils doivent travailler à ſe priver de toutes les choſes dont ils ne peuvent joüir ſans plaiſir, ni être privez ſans douleur ; que c'eſt là le ſeul moyen de conſerver la paix & la liberté de l'eſprit qu'ils ont reçûës par la grace de leur Liberateur. Les Stoïciens au contraire, ſuivant les fauſſes idées de leur Philoſophie chimerique, s'imaginent d'être ſages & heureux, & qu'il n'y a qu'à penſer à la vertu & à l'indépendance pour devenir vertueux & indépendans. Le bon ſens & l'experience nous aſſurent que le meilleur moyen pour n'être point bleſſez par la dou-

leur d'une piquûre, c'eſt qu'il ne faut point ſe piquer. Mais les Stoïciens diſent : piquez, & je vais par la force de mon eſprit & par le ſecours de ma Philoſophie, me ſéparer de mon corps de telle ſorte, que je ne m'inquieterai point de ce qui s'y paſſe. J'ay des preuves démonſtratives que mon bonheur n'en dépend point, que la douleur n'eſt point un mal ; & vous verrez par l'air de mon viſage & par la contenance ferme de tout le reſte de mon corps, que ma Philoſophie me rend invulnerable.

Leur orgüeil leur ſoûtient le courage ; mais il n'empêche pas qu'ils ne ſouffrent effectivement la douleur avec inquiétude, & qu'ils ne ſoient miſerables. Ainſi l'union qu'ils ont avec leur corps n'eſt point détruite, ni leur douleur diſſipée : mais c'eſt que l'union qu'ils ont avec les autres hommes, fortifiée par le deſir de leur eſtime, réſiſte en quelque ſorte à cette autre union qu'ils ont avec leur propre corps. La vûë ſenſible de ceux qui les regardent, & auſquels ils ſont unis, arrête le cours des eſprits qui accompagnent la douleur, & efface ſur leur viſage l'air

qu'elle y imprimoit : car, ſi perſonne ne les regardoit, cet air de fermeté & de liberté d'eſprit s'évanoüiroit incontinent. Ainſi les Stoïciens ne réſiſtent en quelque façon à l'union qu'ils ont avec leur corps, qu'en ſe rendant davantage eſclaves des autres hommes, auſquels ils ſont unis par la paſſion de la gloire. C'eſt donc une verité conſtante que tous les hommes, par la nature ſont unis à toutes les choſes ſenſibles, & que par le peché ils en ſont dépendans. On le reconnoît aſſez par experience, quoique la raiſon ſemble s'y oppoſer, & preſque toutes les actions des hommes en ſont des preuves ſenſibles & démonſtratives.

Cette union qui eſt generalement dans tous les hommes, n'eſt pas d'une égale étenduë, ni d'une égale force dans tous les hommes. Car comme elle ſuit la connoiſſance de l'eſprit, on peut dire que l'on n'eſt pas actuellement uni aux objets que l'on ne connoît pas. Un païſan dans ſa chaumine ne prend point de part à la gloire de ſon Prince & de ſa Patrie, mais ſeulement à la gloire de ſon Village, & de ceux d'alentour, par-

ce que ſa connoiſſance ne s'étend que juſques-là.

1. L'union de l'ame aux objets ſenſibles que l'on a vûs, & que l'on a goûtez, eſt plus forte que l'union à ceux que l'on a ſeulement imaginez, & dont on a ſeulement oüi parler. C'eſt par le ſentiment que nous nous uniſſons plus étroitement aux choſes ſenſibles ; car le ſentiment produit preſque toujours de bien plus grandes traces dans le cerveau, & excite un mouvement d'eſprits bien plus violent que la ſeule imagination.

2. Cette union n'eſt pas ſi forte dans ceux qui la combattent ſans ceſſe pour s'attacher aux biens de l'eſprit, que dans les autres qui ſuivent les mouvemens de leurs paſſions & qui s'y laiſſent aſſujettir: car la cupidité l'augmente & la fortifie.

Enfin les differens emplois, les differentes conditions, auſſi bien que les differentes diſpoſitions d'eſprits, mettent une difference conſiderable dans l'union ſenſible qu'ont les hommes aux biens de la terre. Les grands tiennent à bien plus de choſes que les autres, leur eſclavage a plus d'étenduë, Un General d'armée tient à

tous ſes ſoldats, parce que tous ſes ſoldats le conſiderent. C'eſt ſouvent cet eſclavage qui fait ſa généroſité : & le deſir d'être eſtimé de tous ceux à qui il eſt en vûë, l'oblige ſouvent à ſacrifier d'autres deſirs plus ſenſibles ou plus raiſonnables. Il en eſt de même des ſuperieurs & de ceux qui ſont en quelque conſideration dans le monde. C'eſt ſouvent-la vanité qui anime leur vertu ; parce que l'amour de la gloire eſt d'ordinaire plus fort que l'amour de la verité & de la juſtice. Je parle ici de l'amour de la gloire, non comme d'une ſimple inclination, mais comme d'une paſſion, parce qu'en effet cet amour peut être ſenſibles, & qu'il eſt ſouvent accompagné d'émotions d'eſprits animaux aſſez vives & aſſez violentes.

Les differens âges & les differens ſexes ſont encore des cauſes principales de la difference des paſſions des hommes. Les enfans n'aiment pas les mêmes choſes que les hommes faits & que les vieillards : ou ils ne les aiment pas avec tant de force & de conſtance. Les femmes ne tiennent ſouvent qu'à leur famille & à leur voiſinage, mais les hommes tiennent à

toute leur patrie : c'eſt à eux à la deffendre ; ils aiment les grandes charges, les honneurs, le commandement.

Il y a une ſi grande varieté dans les emplois & dans les engagemens où les hommes ſe trouvent, qu'il eſt impoſſible de l'expliquer. La diſpoſition de l'eſprit d'un homme marié n'eſt pas la même que celle d'un homme qui ne l'eſt pas. La penſée de ſa famille l'occupe ſouvent preſque tout entier. Les Religieux n'ont pas l'eſprit ni le cœur tourné comme les autres hommes du monde, ni même comme les Eccleſiaſtiques : ils ſont unis à moins de choſes, mais ils y ſont naturellement plus fortement attachez. On peut ainſi parler en general des differens états où les hommes ſe trouvent ; mais on ne peut expliquer en détail les petits engagemens, qui ſont preſque tous differens en chaque perſonne en particulier : car il arrive aſſez ſouvent que les hommes ont des engagemens particuliers entierement oppoſez à ceux qu'ils devroient avoir par rapport à leur condition. Mais quoique l'on puiſſe exprimer en general les diffe-

rens caracteres d'eſprit, & les differentes inclinations des hommes & des femmes, des vieillards & des jeunes gens, des riches & des pauvres: des ſçavans & des ignorans, enfin des differens ſexes, des differens âges, & des differens emplois : cependant ces choſes ſont trop connuës de tous ceux qui vivent parmi le monde, & qui penſent à ce qu'ils y voyent, pour en groſſir ce Livre. Il ne faut qu'ouvrir les yeux pour s'inſtruire agréablement & ſolidement de ces choſes. Pour ceux qui aiment mieux les lire en grec, que de les apprendre par quelque réflexion ſur ce qui ſe paſſe devant leurs yeux, ils peuvent lire le ſecond Livre de la Rhétorique d'Ariſtote. C'eſt je croi le meilleur ouvrage de ce Philoſophe, parce qu'il y dit peu de choſes dans leſquelles on ſe puiſſe tromper, & qu'il ſe hazarde rarement de prouver ce qu'il y avance.

Il eſt donc évident que cette union ſenſible de l'eſprit des hommes à tout ce qui a quelque rapport à la conſervation de leur vie, ou de la ſocieté dont ils ſe conſiderent comme parties, eſt differente en differentes

perſonnes, puiſqu'elle eſt plus étenduë dans ceux qui ont plus de connoiſſance, qui ſont de plus grande condition, qui ont de plus grands emplois, & qui ont l'imagination plus ſpatieuſe ; & qu'elle eſt plus étroite, & plus forte dans ceux qui ſont plus ſenſibles, qui ont l'imagination plus vive, & qui ſuivent plus aveuglément les mouvemens de leurs paſſions.

Il eſt extrémement utile de faire ſouvent réflexion ſur les manieres preſqu'infinies dont les hommes ſont liez aux objets ſenſibles ; & un des meilleurs moyens pour ſe rendre aſſez ſçavant dans ces choſes, c'eſt de s'étudier & de s'obſerver ſoi-même. C'eſt par l'experience de ce que nous ſentons dans nous mêmes, que nous nous inſtruiſons avec une entiere aſſurance de toutes les inclinations des autres hommes, & que nous connoiſſons avec quelque certitude une grande partie des paſſions auſquelles ils ſont ſujets. Que ſi nous ajoûtons à ces experiences la connoiſſance des engagemens particuliers où ils ſe trouvent, & celle des jugemens propres à chacune des paſſions, deſquels

nous parlerons dans la ſuite, nous n'aurons peut-être pas tant de difficulté à deviner la plupart de leurs actions, que les Aſtronomes en ont à prédire les éclipſes. Car encore que les hommes ſoient libres, il eſt très-rare qu'ils faſſent uſage de leur liberté, contre leurs inclinations naturelles & leurs paſſions violentes.

Avant que de finir ce Chapitre, il faut encore que je faſſe remarquer, que c'eſt une des loix de l'union de l'ame avec le corps, que toutes les inclinations de l'ame, même celles qu'elle a pour les biens qui n'ont point de rapport au corps, ſoient accompagnées des émotions des eſprits animaux, qui rendent ces inclinations ſenſibles; parce que l'homme n'étant point un eſprit pur, il eſt impoſſible qu'il ait quelque inclination toute pure ſans mélange de quelque paſſion petite ou grande. Ainſi l'amour de la verité, de la juſtice, de la vertu, de Dieu même, eſt toujours accompagné de quelques mouvemens d'eſprits qui rendent cet amour ſenſible, quoiqu'on ne s'en apperçoive pas, à cauſe que l'on a preſque toujours d'autres ſentimens

plus vifs : de même que la connoiſſance des choſes ſpirituelles eſt toujours accompagnée de quelques traces du cerveau qui rendent cette connoiſſance plus vive, mais d'ordinaire plus confuſe. Il eſt vrai que bien ſouvent on ne reconnoît pas que l'on imagine quelque peu, dans le même tems que l'on conçoit une verité abſtraite. La raiſon en eſt, que ces veritez n'ont point d'images ou de traces inſtituées de la nature pour les repreſenter, & que toutes les traces qui les réveillent, n'ont point d'autre rapport avec elles, que celui que la volonté des hommes ou le hazard y a mis. Car les Arithméticiens, & les Analyſtes mêmes, qui ne conſiderent que des choſes abſtraites, ſe ſervent très fort de leur imagination pour arrêter la vûë de leur eſprit ſur leurs idées. Les chiffres, les lettres de l'alphabet, & les autres figures qui ſe voyent ou qui s'imaginent, ſont toujours jointes aux idées qu'ils ont des choſes ; quoique les traces qui ſe forment de ces caracteres n'y ayent point de rapport, & qu'ainſi elles ne les rendent point fauſſes ni confuſes : ce qui fait que par un uſage reglé de

chiffres & de lettres, ils découvrent des veritez très-difficiles, & que ſans cela il ſeroit impoſſible de découvrir.

Les idées des choſes, qui ne peuvent être apperçûës que par l'eſprit pur, pouvant donc être liées avec les traces du cerveau ; & la vûë des objets que l'on aime, que l'on haït, que l'on craint par une inclination naturelle, pouvant être accompagnée du mouvement des eſprits : il eſt viſible que la penſée de l'éternité, la crainte de l'enfer, l'eſperance d'une felicité éternelle, quoique ce ſoient des objets qui ne frappent point les ſens, peuvent exciter en nous des paſſions violentes.

Ainſi nous pouvons dire que nous ſommes unis d'une maniere ſenſible, non-ſeulement à toutes les choſes qui ont rapport à la conſervation de la vie, mais encore aux choſes ſpirituelles, auſquelles l'eſprit eſt uni immédiatement par lui-même. Il arrive même très-ſouvent que la Foi, la Charité, & l'amour propre rendent cette union aux choſes ſpirituelles plus forte, que celle par laquelle nous tenons à toutes les choſes ſenſi-

bles. L'ame des veritables Martyrs étoit plus unie à Dieu qu'à leurs corps, & ceux qui meurent pour ſoûtenir une fauſſe Religion qu'ils croyent vraye, font aſſez connoître que la crainte de l'enfer a plus de force ſur eux que la crainte de la mort. Il y a ſouvent tant de chaleur & d'entêtement de part & d'autre dans les guerres de Religion & dans la défenſe des ſuperſtitions, qu'on ne peut douter qu'il n'y ait de la paſſion : & même une paſſion bien plus ferme & bien plus conſtante que toutes les autres, parce qu'elle eſt ſoûtenuë par les apparences de la raiſon, auſſi-bien dans ceux qui ſont trompez, que dans les autres.

Nous ſommes donc unis par nos paſſions à tout ce qui nous paroît être le bien ou le mal de l'eſprit, comme à tout ce qui nous paroît être le bien ou le mal du corps. Il n'y a rien que nous puiſſions connoître avoir quelque rapport avec nous, qui ne ſoit capable de nous agiter ; & de toutes les choſes que nous connoiſſons, il n'y en a aucune qui n'ait quelque rapport avec nous. Nous prenons toujours quelque interêt dans les véritez

mêmes les plus abſtraites, lorſque nous les connoiſſons, parce qu'au moins il y a ce rapport entr'elles & notre eſprit que nous les connoiſſons. Elles ſont nôtres, pour ainſi dire, par notre connoiſſance. Nous ſentons qu'on nous bleſſe lorſqu'on les combat, & ſi l'on nous bleſſe, il eſt certain que l'on nous agite, & que l'on nous inquiéte. Ainſi les paſſions ont une domination ſi vaſte & ſi étenduë, qu'il eſt impoſſible de concevoir aucune choſe, à l'égard de laquelle on puiſſe aſſurer, que tous les hommes ſoient éxemts de leur empire. Mais voyons preſentement quelle eſt leur nature, & tâchons de découvrir toutes les choſes qu'elles renferment.

CHAPITRE III.

Explication particuliere de tous les changemens qui arrivent au corps & à l'ame dans les paſſions.

ON peut diſtinguer ſept choſes dans chacune de nos paſſions excepté dans l'admiration, laquelle auſſi n'eſt qu'une paſſion imparfaite.

La premiere choſe eſt le jugement

que l'eſprit porte d'un objet, ou plutôt, c'eſt la vûë confuſe ou diſtincte du rapport qu'un objet a avec nous.

La ſeconde eſt une actuelle détermination du mouvement de la volonté vers cet objet, ſuppoſé qu'il ſoit ou qu'il paroiſſe un bien. Avant cette vûë le mouvement naturel de l'ame, ou étoit indéterminé, c'eſt-à-dire qu'il ſe portoit vers le bien en general, ou il étoit déterminé ailleurs par la connoiſſance de quelqu'autre objet particulier. Mais dans le moment que l'eſprit apperçoit le rapport que cet objet nouveau a avec lui, ce mouvement general de la volonté eſt auſſi-tôt déterminé conformément à ce que l'eſprit apperçoit. L'ame s'approche de cet objet par ſon amour, afin de le goûter, & de reconnoître ſon bien par le ſentiment de douceur, que l'auteur de la nature lui donne comme une récompenſe naturelle de ce qu'elle ſe porte au bien. Elle jugeoit que cet objet étoit un bien par une raiſon abſtraite & qui ne la touchoit pas : mais elle en demeure convaincuë par l'efficace du ſentiment ; & plus ce ſentiment eſt vif, plus elle s'attache au bien qui ſemble le produire.

Mais ſi cet objet particulier eſt conſideré comme mauvais, ou comme capable de nous priver de quelque bien, il n'arrive point de nouvelle détermination au mouvement de la volonté ; mais ſeulement une augmentation de mouvement vers le bien oppoſé à cet objet qui paroît mauvais, laquelle augmentation eſt d'autant plus grande, que le mal paroît plus à craindre. Car en effet on ne haït que parce que l'on aime, & le mal qui eſt hors de nous, n'eſt jugé mal, que par rapport au bien dont il nous prive. Ainſi le mal étant conſideré comme la privation du bien, fuir le mal, c'eſt fuir la privation du bien, c'eſt-à-dire tendre vers le bien. Il n'arrive donc point de nouvelle détermination dans le mouvement naturel de la volonté à la rencontre d'un objet qui nous déplaît, mais ſeulement un ſentiment de douleur, de dégoût ou d'amertume, que l'Auteur de la nature imprime en l'ame comme une peine naturelle de ce qu'elle eſt privée du bien. La raiſon toute ſeule ne ſuffiſoit pas pour l'y porter, il falloit encore * ce ſentiment affligeant &

* Avant le peché ce ſenti-

penible pour la réveiller. Ainſi dans toutes les paſſions tous les mouvemens de l'ame vers le bien ne ſont que des mouvemens d'amour. Mais parce qu'on eſt touché de divers ſentimens ſelon les differentes circonſtances qui accompagnent la vûë du bien & le mouvement de l'ame vers le bien : on confond les ſentimens avec les émotions de l'ame, & on imagine autant de differens mouvemens dans les paſſions qu'il y a de differens ſentimens.

ment n'étoit point une peine, mais ſeulement un avertiſſement, parce que comme j'ai déja dit Adam pouvoit lorſqu'il le vouloit, arrêter le mouvement des eſprits animaux qui cauſoient la douleur. Ainſi s'il ſentoit de la douleur, c'eſt qu'il le vouloit bien, ou plutôt il n'en ſentoit point, parce qu'il n'en vouloit point ſentir.

Or il faut ici remarquer que la douleur eſt un mal réel & veritable, & qu'elle n'eſt pas plus la privation du plaiſir, que le plaiſir eſt la privation de la douleur ; car il y a difference entre ne point ſentir de plaiſir ou être privé du ſentiment de plaiſir, & ſouffrir actuellement de la douleur. Ainſi tout mal n'eſt pas tel préciſément à cauſe qu'il nous prive du bien : mais ſeulement, comme je me ſuis expliqué, le mal qui eſt hors de nous, & qui n'eſt point une maniere d'être qui ſoit en nous. Néanmoins comme par les biens & les maux, on entend d'ordinaire les choſes bonnes & mauvaiſes, & non pas les ſentimens

mens de plaiſir & de douleur, qui ſont plutôt les marques naturelles par leſquelles l'ame diſtingue le bien d'avec le mal ; il ſemble qu'on peut dire ſans équivoque, que le mal n'eſt que la privation du bien, & que le mouvement naturel de l'ame, qui l'éloigne du mal, eſt le même que celui qui la porte au bien. Car enfin tout mouvement naturel étant une impreſſion de l'Auteur de la nature, qui n'agit que pour lui, & qui ne peut nous tourner que vers lui, le veritable mouvement de l'ame eſt toujours eſſentiellement amour du bien, & n'eſt que par accident fuite du mal.

Il eſt vrai que la douleur ſe peut conſiderer comme un mal ; & en ce ſens le mouvement des paſſions qu'elle excite n'eſt point réel, car on ne veut point la douleur : & ſi l'on veut poſitivement que la douleur ne ſoit pas, c'eſt qu'on veut poſitivement la conſervation ou la perfection de ſon être.

La troiſiéme choſe qu'on peut remarquer dans chacune de nos paſſions eſt le ſentiment qui les accompagne : ſentiment d'amour, d'averſion, de

deſir, de joye, de triſteſſe. Ces ſentimens ſont toujours differens dans les differentes paſſions.

La quatriéme eſt une nouvelle détermination du cours des eſprits & du ſang vers les parties extérieures du corps & vers celle du dedans. Avant la vûë de l'objet de la paſſion, les eſprits animaux étoient répandus dans tout le corps, pour en conſerver generalement toutes les parties : mais à la préſence du nouvel objet toute cette œconomie ſe trouble. La plûpart des eſprits ſont pouſſez dans les muſcles des bras, des jambes, du viſage & de toutes les parties exterieures du corps, afin de le mettre dans la diſpoſition propre à la paſſion qui domine ; & de lui donner la contenance & le mouvement néceſſaire pour l'acquiſition du bien, ou pour la ſuite du mal qui ſe preſente. Que ſi les forces de l'homme ne lui ſuffiſent pas dans le beſoin qu'il en a, ces mêmes eſprits ſont diſtribuez de telle maniere, qu'ils lui font proferer machinalement certaines paroles & certains cris, & qu'ils répandent ſur ſon viſage & ſur le reſte de ſon corps, un certain air capable d'agiter les au-

tres de la même paſſion dont il eſt émû. Car comme les hommes & les animaux tiennent enſemble par les yeux & par les oreilles, lorſque quelqu'un eſt agité, il ébranle néceſſairement tous ceux qui le regardent & qui l'entendent, & il fait naturellement ſur leur imagination une impreſſion qui les trouble, & qui les intereſſe à ſa conſervation.

Pour le reſte des eſprits animaux, il deſcend avec violence dans le cœur, les poulmons, le foie, la rate, & les autres viſceres, afin de tirer contribution de toutes ces parties; & de les hâter de fournir en peu de tems les eſprits néceſſaires pour conſerver le corps dans l'action extraordinaire où il doit être, ou pour l'acquiſition du bien ou pour la fuite du mal.

La cinquiéme eſt l'emotion ſenſible de l'ame qui ſe ſent agitée par ce débordement inopiné d'eſprits. Cette émotion ſenſible de l'ame accompagne toujours ce mouvement d'eſprits, afin qu'elle prenne part à tout ce qui touche le corps: de même que le mouvement des eſprits s'excite dans le corps, dès que l'ame eſt portée vers quelque objet. L'ame étant unie

au corps, & le corps à l'ame, leurs mouvemens ſont réciproques.

La ſixiéme ſont les ſentimens differens, d'amour, d'averſion, de joye, de deſir, de triſteſſe, cauſez non par la vûë intellectuelle du bien ou du mal, comme ceux dont on vient de parler, mais par les differens ébranlemens que les eſprits animaux cauſent dans le cerveau. Ces derniers ſentimens ſont bien plus vifs.

La ſeptiéme eſt un certain ſentiment de joye, ou plutôt de douceur interieure, qui arrête l'ame dans ſa paſſion, & qui lui témoigne qu'elle eſt dans l'état où il eſt à propos qu'elle ſoit par rapport à l'objet qu'elle conſidere. Cette douceur interieure accompagne generalement toutes les paſſions, celles qui naiſſent de la vûë d'un mal, auſſi-bien que celles qui naiſſent de la vûë d'un bien, la triſteſſe comme la joye. C'eſt cette douceur qui nous rend toutes nos paſſions agréables, & qui nous porte à y conſentir, & à nous y abandonner. Enfin c'eſt cette douceur qu'il faut vaincre par la douceur de la grace, & par la joye de la foy & de la raiſon. Car, comme la joye de l'eſprit réſulte tou-

jours de la connoiſſance certaine ou évidente, que l'on eſt dans le meilleur état où l'on puiſſe être par rapport aux choſes qu'on apperçoit : ainſi la douceur des paſſions eſt une ſuite naturelle du ſentiment confus que l'on a, qu'on eſt dans le meilleur état où l'on puiſſe être par rapport aux choſes que l'on ſent. Or il faut vaincre par la joye de l'eſprit & par la douceur de la grace, la fauſſe douceur de nos paſſions qui nous rend eſclaves des biens ſenſibles.

Toutes ces choſes que nous venons de dire ſe rencontrent dans toutes les paſſions, ſi ce n'eſt lorſqu'elle s'excitent par des ſentimens confus, & que l'eſprit n'apperçoit point ni de bien ni de mal qui les puiſſe cauſer ; car alors il eſt évident que les trois premieres choſes ne s'y rencontrent point.

On voit auſſi que toutes ces choſes ne ſont point libres, qu'elles ſont en nous ſans nous, & même malgré nous depuis le peché, & qu'il n'y a que le conſentement de notre volonté qui dépende véritablement de nous. Mais il ſemble à propos d'expliquer plus au long toutes ces choſes, & de les rendre plus ſenſibles par quelques exemples.

Suppoſons donc qu'un homme reçoive actuellement quelque affront, ou qu'étant naturellement d'une imagination forte & vive, ou échauffée par quelque accident, comme par une maladie, ou par une retraite de chagrin & de mélancholie, il ſe figure dans ſon cabinet que tel, qui ne penſe pas même à lui, eſt en état & dans la volonté de lui nuire. La vûë ſenſible ou l'imagination du rapport des actions de ſon ennemi avec ſes propres deſſeins, ſera la premiere cauſe de ſa paſſion.

Il n'eſt pas même abſolument néceſſaire que cet homme reçoive ou s'imagine recevoir quelque affront, ou trouver quelque oppoſition dans les deſſeins, afin que le mouvement de ſa volonté reçoive quelque nouvelle détermination: il ſuffit pour cela qu'il le penſe par l'eſprit ſeul, & ſans que le corps y ait de part. Mais comme cette nouvelle détermination ne ſeroit pas une détermination de paſſion, mais une pure inclination très-foible & très-languiſſante, il faut plutôt ſuppoſer que cet homme ſouffre actuellement quelque grande oppoſition dans ſes deſſeins, ou qu'il

s'imagine fortement qu'on lui en doit faire ; que d'en ſuppoſer un autre, dont les ſens & l'imagination n'ayent point ou preſque point de part à ſa connoiſſance.

La ſeconde choſe que l'on peut conſiderer dans la paſſion de cet homme, eſt une augmentation du mouvement de ſa volonté vers le bien, dont ſon ennemi réel ou imaginaire lui veut empêcher la poſſeſſion : & cette augmentation eſt d'autant plus grande, que l'oppoſition qu'on lui veut faire, lui paroît plus forte. Il ne hait d'abord ſon ennemi, que parce qu'il aime le bien, & ſa haine eſt d'autant plus grande, que ſon amour eſt plus fort ; parce que le mouvement de ſa volonté dans ſa haine n'eſt en effet ici qu'un mouvement d'amour, le mouvement de l'ame vers le bien, n'étant pas différent de celui par lequel on en fuit la privation, comme l'on a déja dit.

La troiſiéme choſe eſt le ſentiment convenable à la paſſion, & dans celle-ci c'eſt un ſentiment de haine. Le mouvement de la haine eſt le même que celui de l'amour, mais le ſentiment de la haine eſt tout différent de

celui de l'amour, ce que chacun peut ſçavoir par ſa propre expérience. Les mouvemens ſont des actions de la volonté. Les ſentimens ſont des modifications de l'eſprit. Les mouvemens de la volonté ſont les cauſes naturelles des ſentimens de l'eſprit; & ſes ſentimens de l'eſprit entretiennent à leur tour les mouvemens de la volonté dans leur détermination. Le ſentiment de haine eſt en cet homme une ſuite naturelle du mouvement de ſa volonté, qui s'eſt excité à la vûë du mal; & ce mouvement eſt enſuite entretenu par le ſentiment dont il eſt cauſe.

Ce que nous venons de dire de cet homme lui pourroit arriver quand même il n'auroit point de corps, mais parce qu'il eſt compoſé de deux parties naturellement unies, les mouvemens de ſon eſprit ſe communiquent à ſon corps, & ceux de ſon corps à ſon eſprit. Ainſi la nouvelle détermination du mouvement de ſa volonté, produit naturellement une nouvelle détermination dans le mouvement des eſprits animaux, laquelle eſt toujours différente dans toutes les paſſions, quoique le mouvement

de l'ame ſoit preſque toujours le même.

Les eſprits ſont donc pouſſez avec force dans les bras, les jambes & le viſage, pour donner au corps la diſpoſition néceſſaire à la paſſion ; & pour répandre ſur le viſage l'air que doit avoir un homme que l'on offenſe par rapport à toutes les circonſtances de l'injure qu'il reçoit, & à la qualité ou à la force de celui qui la fait, & de celui qui la ſouffre. Et cet épanchement des eſprits eſt d'autant plus fort, plus abondant & plus promt, que le bien eſt, ou plutôt paroît plus grand, & l'oppoſition eſt plus forte, ou que le cerveau en eſt plus vivement frappé.

Si donc la perſonne de laquelle nous parlons, ne reçoit que par imagination quelque injure, ou s'il en reçoit une réelle, mais legere, & qui ne faſſe point d'ébranlement conſidérable dans ſon cerveau, l'épanchement des eſprits animaux ſera foible & languiſſant ; & il ne ſera peut-être pas aſſez grand pour changer la diſpoſition du corps ordinaire & naturelle. Mais ſi l'injure eſt atroce, & que ſon imagination ſoit échauffée, il ſe

fera un grand ébranlement dans ſon cerveau, & les eſprits ſe répandront avec tant de force, qu'ils formeront en un moment ſur ſon viſage & ſur ſon corps, l'air & la contenance de la paſſion qui le domine. S'il eſt aſſez fort pour vaincre, ſon air ſera menaçant & fier. S'il eſt foible, & qu'il ne puiſſe réſiſter au mal qui va l'accabler, ſon air ſera humble & ſoûmis. Ses gémiſſemens & ſes pleurs excitant naturellement dans les aſſiſtans, & même dans ſon ennemi des mouvemens de compaſſion, ils en tireront le ſecours qu'il ne pouvoit eſperer de ſes propres forces. Il eſt vray que ſi les aſſiſtans, & l'ennemi de ce miſerable, ont déja les eſprits & les fibres de leur cerveau ébranlez d'un mouvement violent, & contraire à celui qui fait naître la compaſſion dans l'ame, les gémiſſemens de cet homme ne feront que l'augmenter, & ſon malheur ſeroit inévitable, s'il demeuroit toujours dans le même air, & dans la même contenance. Mais la nature y a bien pourvû; car à la vûë de la perte prochaine d'un grand bien, il ſe forme naturellement ſur le viſage des caracteres

de rage & de deſeſpoir ſi vifs & ſi ſurprenans, qu'ils déſarment les plus paſſionnez, & les rendent comme immobiles. Cette vûë terrible & inopinée des traits de la mort peints par la main de la nature ſur le viſage d'un miſerable, arrête dans l'ennemi même qui en eſt frappé, le mouvement des eſprits & du ſang qui le portoient à la vengeance : & dans ce moment de faveur & d'audiance, la nature retraçant l'air humble & ſoûmis ſur le viſage de ce miſérable, qui commence à eſperer à cauſe de l'immobilité & du changement d'air de ſon ennemi, les eſprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'étoient pas capables un moment auparavant : de ſorte qu'il entre machinalement dans les mouvemens de compaſſion, qui inclinent naturellement ſon ame à ſe rendre aux raiſons de la charité & de la miſericorde.

On doit ici bien remarquer que l'ame n'a point de part dans tout ce jeu de la machine, & que c'eſt uniquement l'effet naturel & néceſſaire de la ſage & admirable conſtruction de nos corps. Car Dieu par ſa ſageſſe

infinie y a mis tous les reſſorts, ou tous les principes d'action néceſſaires à leur conſervation. Ils ſeroient bientôt détruits s'ils dépendoient de notre vigilance & de nos ſoins, quelque connoiſſance que nous euſſions de ce qui ſe paſſe en eux. Il eſt vrai que les ſentimens & les mouvemens de l'ame accompagnent toujours les ébranlemens des fibres du cerveau, & le cours des eſprits animaux, mais ils n'en ſont pas la cauſe. Car outre qu'on ne conçoit pas qu'un ſentiment de l'ame puiſſe mouvoir un corps; il eſt certain que l'ame émûë de quelque paſſion, ne penſe ſeulement pas qu'il y ait dans ſon corps des eſprits animaux, des muſcles & des nerfs, ni à leur uſage. Elle ne ſçait point ni quelle contenance elle doit donner à ſon corps, ni quel air elle doit former ſur ſon viſage; elle ne s'apperçoit pas même de cet air quoi qu'actuellement formé, ſi quelque miroir preſent ou quelque ami ne l'en avertit. Enfin il eſt certain que l'ame ne peut ſouvent empêcher le jeu de la machine, quelque réſiſtance qu'elle y faſſe, & qu'elle ne peut la faire joüer d'une autre maniere,

que lorſqu'elle a le pouvoir d'imaginer fortement quelqu'autre objet, dont les traces ouvertes faſſent prendre un autre cours aux eſprits animaux. C'eſt là le ſeul moyen qu'elle a d'arrêter les effets de ſes paſſions. Il eſt donc évident que quoique l'ame aſſiſte néceſſairement au jeu de ſa machine, & qu'elle en ſoit émûë en conſéquence des loix de ſon union avec le corps, elle n'a nulle part à ſes divers mouvemens, ou elle n'en eſt nullement la cauſe véritable.

Il ſuit de ce que je viens de dire, que les raſons qu'on apporte ordinairement pour prouver que les bêtes ont une ame, ne prouvent rien, ou prouvent le contraire de ce qu'on prétend. Les chiens, dit-on, crient quand on les bleſſe : donc ils ont une ame. Selon ce que je viens de dire, on en doit conclure qu'ils n'en ont point : car le cri eſt un effet néceſſaire de la conſtruction de la machine. Quand un homme en pleine ſanté ne crie point lorſqu'on le bleſſe, c'eſt une marque que ſon ame réſiſte au jeu de ſa machine. S'il n'avoit point d'ame ; & que ſon corps fut bien diſpoſé, certainement il criroit toujours

quand on le bleſſeroit. Chacun ſent bien quand on le ſaigne que ſon bras ſe retireroit machinalement dans le moment qu'on le piqueroit, ſi l'ame n'y réſiſtoit. Or les mouvemens du diaphragme, & de quelques autres muſcles qui ſont néceſſaires pour crier, dépendent en partie de l'ame auſſi-bien que ceux du bras. Ainſi quand on bleſſe un homme & qu'il ne crie point, & ne ſe retire point, c'eſt qu'il a une ame qui réſiſte à l'action de ſa machine. Le contraire qui arrive aux bêtes ne prouvent donc point ce qu'on en prétend prouver.

Mais continuë t-on, les animaux attrappent leur proye, & font quantité d'actions avec autant & plus d'adreſſe que les hommes. Je l'avouë, leur machine jouë même bien mieux ſon jeu que la nôtre. Mais c'eſt que rien ne trouble ſon action. C'eſt qu'elles n'ont point d'ame, ni par conſéquent point de mouvement contraire à ceux que la préſence des objets excite en eux, en conſéquence de l'admirable conſtruction du corps que leur a formé celui dont la ſageſſe n'a point de bornes. Etrange effet des préjugez, de faire prendre pour

preuve d'un ſentiment ce qui dans le fond eſt plus propre à le détruire qu'à l'établir.

Je m'écarterois trop de mon ſujet, ſi je ſuivois plus loin les défenſeurs de l'ame des bêtes : il vaut mieux que je tâche ici de leur faire voir la cauſe de leur préjugé. Comme nous ne connoiſſons point, & que nous ne connoîtrons jamais exactement les parties dont notre cerveau eſt compoſé, & encore moins leurs uſages ; ni leurs diverſes liaiſons, d'un côté aux organes qui reçoivent l'impreſſion des objets, & de l'autre à toutes les parties de notre corps ; & que d'ailleurs notre ame ne peut être ſans ſe ſentir actuellement, elle n'a garde d'attribuer à la conſtruction de ſon corps qui lui eſt actuellement inconnuë, & à laquelle elle ne penſe pas, les effets qui en dépendent véritablement, & elle eſt portée à juger qu'il n'y a qu'elle qui en ſoit la cauſe, parce qu'il n'y a qu'elle qui lui ſoit actuellement preſente, & qu'elle ne peut être ſans penſer à elle-même. Et ce qui confirme encore ce prejugé, c'eſt qu'il ſe paſſe en nous pluſieurs mouvemens qui dépendent de notre

volonté & dont par conſéquent nous penſons être la vraye cauſe. Car nous jugeons de-là que c'eſt notre ame qui conſerve la vie à notre corps, ou qui fait en lui generalement tous les mouvemens qui tendent à la conſervation de la vie. Ainſi voyant que les animaux font pour ſe conſerver & leur eſpece, ce que nous faiſons nous-mêmes, nous leur attribuons une ame que nous croyons ſans raiſon être en nous le principe de tous nos mouvemens. Et parce que nous humaniſons naturellement toutes les cauſes, & que d'ailleurs on ne ſçait ce que c'eſt qu'une ame qui ne penſe, ne veut & ne ſent point, nous jugeons que notre chien nous connoît, nous aime, & ſent quand on le bleſſe une douleur ſemblable à la nôtre. Comme Dieu a fait le chien particulierement pour l'homme, afin que l'homme de ſon côté ſe liât avec ſon chien, il y a mis une diſpoſition à faire certaines contorſions & mouvemens de tête, du dos & de la queuë, qui bien qu'ils n'ayent de ſoi nul rapport aux penſées de l'ame, fait naître naturellement dans l'homme celle que ſon chien l'aime & le flatte. Voilà, ce me

ſemble, les principales cauſes de notre préjugé que les bêtes ont une ame, préjugé fort dangereux par ſes conſéquences, ainſi que je l'ai prouvé * ailleurs.

* *Défenſe entre l'accuſat.* de M. de la Ville, & ci-deſſus liv. 2. ch. 4.

Rendons gloire à Dieu, & reconnoiſſons que ſa ſageſſe n'ayant point de bornes, il a mis dans tous les animaux tous les principes d'action néceſſaires à la conſervation de leur vie, & à la propagation de leur eſpece : qu'il a mis même dans les premiers animaux * & dans les premieres plantes les embrions infiniment petits, dont il a prévû, qu'en conſéquence des loix du mouvement, ils croîtroient & ſe développeroient de maniere qu'ils conſerveroient leur eſpece pendant tous les ſiecles. Alors nous ne bornerons point indiſcretement la ſageſſe du Créateur, qu'on confeſſe bien de bouche être infinie, mais que notre eſprit rabaiſſe infiniment, par ce penchant naturel qu'on a de l'humaniſer, & de juger que ce qu'on ne peut comprendre lui eſt abſolument impoſſible. Alors nous ne tomberons point dans cet autre défaut, d'attribuer aux créatures ce qui ne peut leur appartenir. Car en effet

* *Voyez le dernier éclairciſſement de cet Ouvrage, vers la fin.*

donner des ames aux bêtes, par cette raiſon que leurs actions marquent de l'adreſſe & de l'eſprit, c'eſt par un étrange oubli de Dieu attribuer à l'ouvrage la ſageſſe de l'ouvrier. Quand on examine en détail ce qui ſe paſſe à chaque inſtant dans le corps de l'homme & dans celui des animaux, on y découvre une ſi grande varieté de mouvemens juſtes & réguliers, qu'on ne croit pas qu'un eſprit fini puiſſe les connoître & les regler en un moment : & ſi l'ame prétenduë des bêtes faiſoit & regloit le jeu de leur machine à la vûë des objets, aſſurément ils auroient de l'eſprit infiniment plus que nous. Car ſans compter les mouvemens infinis qui ſe font en nous, ſans nous, notre ame n'eſt point la cauſe veritable de ceux qui ſuivent de nos volontez. Nous voulons parler ou chanter, mais nous ne ſçavons pas ſeulement quels muſcles il faut remuer pour parler ou pour chanter.

Tout ce que Dieu a fait marque de l'intelligence ſans doute. On ſeme un grain de bled à contre-ſens : la racine croiſſant ſe recourbe vers la terre, & la tige vers l'air, cela marque de l'eſ-

prit : la tige ſe nouë d'abord pour ſe fortifier contre les efforts du vent, cela marque la préſcience d'un évenement futur : ces nœuds ſont plus proche les uns des autres vers le bas que vers le haut, parce que ſelon les regles de la mécanique, les efforts du vent auſquels il faut réſiſter y ſont plus grand : ſa tige eſt creuſe, c'eſt que pour ſe ſoûtenir ferme, il falloit diminuer beaucoup de ſon poids ſans diminuer ou que très-peu de ſa force. Tout cela & une infinité d'autres mouvemens inviſibles & inconnus peut-être aux pures intelligences, marquent infiniment d'eſprit. Mais aſſurément un grain de bled, ni rien de ce que l'imagination féconde en chimeres y peut ajoûter pour le faire croître, ne prévoit les efforts futurs du vent, & ne ſçait point naturellement les mécaniques. Ce grain de bled & ſa maniere de croître & d'en produire pluſieurs ſemblables à lui, marque la ſageſſe infinie du Créateur; admirons-la, adorons-la, & n'attribuons pas à l'ouvrage ou à des ames & des formes chimériques, la moindre partie de ce qui n'appartient qu'à l'ouvrier. Je reviens à mon ſujet.

Un homme paſſionné ne pouvant ſans une grande abondance d'eſprit, produire ni conſerver dans ſon cerveau une image aſſez vive de ſon malheur, & un ébranlement aſſez fort, pour donner au corps une contenance forcée & extraordinaire, les nerfs qui répondent au dedans du corps de cette perſonne, reçoivent à la vûë de quelque mal les ſecouſſes & les agitations néceſſaires, pour faire couler dans tous les vaiſſeaux qui ont communication au cœur, les humeurs propres pour produire les eſprits que la paſſion demande. Car les eſprits animaux ſe répandans dans les nerfs qui vont au foïe, à la rate, au pancreas, & generalement à tous les viſceres, ils les agitent & les ſecoüent, & ils expriment par leur agitation les humeurs que ces parties conſervent pour les beſoins de la machine.

Mais ſi ces humeurs couloient toujours de la même maniere dans le cœur; ſi elles y recevoient une pareille fermentation en divers tems; & ſi les eſprits qui en ſont formez montoient également dans le cerveau, on ne verroit pas des change-

mens ſi promts dans les mouvemens des paſſions. La vûë d'un Magiſtrat, par exemple, n'arrêteroit pas en un inſtant l'emportement d'un furieux qui court à la vengeance, & ſon viſage tout ardent de ſang & d'eſprits ne deviendroit pas tout d'un coup blême & mourant par l'appréhenſion de quelque ſupplice.

Ainſi, pour empêcher que ces humeurs mêlées avec le ſang, n'entrent toujours de la même maniere dans le cœur, il y a des nerfs qui en environnent les arteres, leſquels en ſe ſerrant & en ſe relâchant par l'impreſſion que la vûë de l'objet & la force de l'imagination produiſent dans les eſprits, ferment & ouvrent le chemin à ces humeurs. Et afin d'empêcher que les mêmes humeurs ne reçoivent une pareille agitation, & une pareille fermentation dans le cœur en divers tems, il y a d'autres nerfs qui en cauſent les battemens; & ces nerfs n'étant pas également agitez dans les differens mouvemens des eſprits, ne pouſſent pas le ſang avec la même force dans les arteres. D'autres nerfs répandus dans le poulmon diſtribuent l'air au cœur; en ſerrant & en relâ-

chant les branches du canal qui ſert à la reſpiration, & ils reglent de cette ſorte la fermentation du ſang par rapport aux circonſtances de la paſſion qui domine.

Enfin, pour regler avec plus de juſteſſe & de promptitude le cours des eſprits, il y a des nerfs qui environnent les artéres, tant celles qui montent au cerveau, que celles qui conduiſent le ſang à toutes les autres parties du corps. De ſorte que l'ébranlement du cerveau, qui accompagne la vûë inopinée de quelque circonſtance, à cauſe de laquelle il eſt à propos de changer tous les mouvemens de la paſſion, détermine ſubitement le cours des eſprits vers les nerfs qui environnent ces artéres, pour fermer par leur contraction le paſſage au ſang qui monte vers le cerveau, & l'ouvrir par leur relâchement à celui qui ſe répand dans toutes les autres parties du corps.

Ces artéres qui portent le ſang vers le cerveau étant libres, & toutes celles qui le répandent dans tout le reſte du corps, étant fortement liées par ces nerfs, la tête doit être toute remplie de ſang, & le viſage en doit être

tout couvert. Mais quelque circonſtance venant à changer l'ébranlement du cerveau qui cauſoit cette diſpoſition dans ces nerfs, les artéres liées ſe délient, & les autres au contraire ſe ſerrent fortement. Ainſi la tête ſe trouve vuide du ſang, la pâleur ſe peint ſur le viſage, & le peu de ſang qui ſort du cœur, & que les nerfs dont nous avons parlé y laiſſent entrer pour entretenir la vie, deſcend preſque tout dans les parties baſſes du corps : le cerveau manque d'eſprits animaux, & tout le reſte du corps eſt ſaiſi de foibleſſe & de tremblement.

Pour expliquer & prouver en détail les choſes que nous venons de dire, il ſeroit néceſſaire d'avoir & de donner une connoiſſance generale de la Phyſique, & une particuliere & fort exacte du corps humain. Mais ces deux ſciences ſont & ſeront toûjours trop imparfaites pour conſerver toute l'exactitude que je ſouhaiterois. Outre que ſi je pouſſois plus avant cette matiere, cela me conduiroit bien-tôt hors de mon ſujet ; car il me ſuffit de donner ici une idée groſſiere & generale des paſſions pourvû que

cette idée ne ſoit point fauſſe.

Ces ébranlemens du cerveau, & ces mouvemens du ſang & des eſprits ſont la quatriéme choſe qui ſe trouve dans chacune de nos paſſions, & ils produiſent la cinquiéme qui eſt l'émotion ſenſible de l'ame.

Dans l'inſtant que les eſprits animaux ſont pouſſez du cerveau dans le reſte du corps, pour y produire les mouvemens propres à entretenir la paſſion, l'ame eſt pouſſée vers le bien qu'elle apperçoit : & cela d'autant plus fortement que les eſprits ſortent du cerveau avec plus de force, parce que c'eſt le même ébranlement du cerveau qui agite l'ame & les eſprits animaux.

Le mouvement de l'ame vers le bien eſt d'autant plus grand, que la vûë du bien eſt plus ſenſible : & le mouvement des eſprits, qui ſortent du cerveau pour ſe répandre dans le reſte du corps, eſt d'autant plus violent, que l'ébranlement des fibres du cerveau, cauſé par l'impreſſion de l'objet ou de l'imagination, eſt plus fort : ainſi ce même ébranlement du cerveau rendant la vûë du bien plus ſenſible, il eſt néceſſaire que l'émotion

tion de l'ame dans les paſſions augmente avec la même proportion que le mouvement des eſprits.

Ces émotions de l'ame ne ſont pas différentes de celles qui ſuivent immédiatement de la vûë intellectuelle du bien deſquelles nous avons parlé : elles ſont ſeulement plus fortes & plus vives, à cauſe de l'union de l'ame & du corps, & que cette vûë qui les produit eſt ſenſible.

La ſixiéme choſe qui ſe rencontre eſt le ſentiment de la paſſion, ſentiment d'amour, d'averſion, de deſir, de joye, de triſteſſe. Ce ſentiment n'eſt point différent de celui dont on a déja parlé : il eſt ſeulement plus vif, parce que le corps y a beaucoup de part. Mais il eſt toûjours ſuivi d'un certain ſentiment de douceur, qui nous rend toutes nos paſſions agréables, & c'eſt la derniere choſe qui ſe trouve dans chacune de nos paſſions, comme nous avons déja dit.

La cauſe de ce dernier ſentiment eſt telle. A la vûë de l'objet de la paſſion, ou de quelque circonſtance nouvelle, une partie des eſprits animaux ſont pouſſez de la tête vers les parties extérieures du corps, pour le mettre

dans la contenance que demande la paſſion ; & quelques autres eſprits deſcendent avec force dans le cœur, les poulmons, & les viſceres pour en tirer les ſecours néceſſaires, ce que nous avons déja aſſez expliqué. Or il n'arrive jamais que le corps ſoit dans l'état où il doit être, que l'ame n'en reçoive beaucoup de ſatisfaction : & il n'arrive jamais que le corps ſoit dans un état contraire à ſon bien & à ſa conſervation, que l'ame ne ſouffre beaucoup de peine. Ainſi, lorſque nous ſuivons les mouvemens de nos paſſions, & que nous n'arrêtons point le cours des eſprits, que la vûë de l'objet de la paſſion cauſe dans notre corps, pour le mettre en l'état où il doit être par rapport à cet objet, l'ame reçoit par les loix de la nature ce ſentiment de douceur & de ſatisfaction interieure, à cauſe que le corps eſt dans l'état où il doit être. Au contraire, lorſque l'ame, ſuivant les regles de la raiſon, arrête ce cours des eſprits & réſiſte à ces paſſions, elle ſouffre de la peine à proportion du mal qui en pourroit arriver au corps.

Car de même que la réflexion que l'ame fait ſur elle, eſt néceſſairement

accompagnée de la joye ou de la triſteſſe de l'eſprit, & enſuite de la joye ou de la triſteſſe des ſens : lorſque faiſant ſon devoir, & ſe ſoûmettant aux ordres de Dieu, elle reconnoît qu'elle eſt dans l'état où elle doit être, ou que s'abandonnant à ſes paſſions, elle eſt touchée de remords qui luy apprennent qu'elle eſt dans une mauvaiſe diſpoſition. Ainſi le cours des eſprits excité pour le bien du corps, eſt accompagné de joye ou de triſteſſe ſenſible, & enſuite de joye ou de triſteſſe ſpirituelle : ſelon que ce cours d'eſprits animaux eſt empêché, ou favoriſé par la volonté.

Mais il y a cette difference remarquable entre la joye intellectuelle qui accompagne la connoiſſance claire du bon état de l'ame, & le plaiſir ſenſible qui accompagne le ſentiment confus de la bonne diſpoſition du corps, que la joye intellectuelle eſt ſolide, ſans remords ; & auſſi immuable que la verité qui la cauſe, & que la joye ſenſible eſt preſque toujours accompagnée de la triſteſſe de l'eſprit, ou du remords de la conſcience, qu'elle eſt inquiete, & auſſi inconſtante que la paſſion ou l'agitation du ſang qui

la produit. Enfin la premiere eſt preſque toujours accompagnée d'une tres-grande joye des ſens, lorſqu'elle eſt une ſuite de la connoiſſance d'un grand bien que l'ame poſſede; & l'autre n'eſt preſque jamais accompagnée de quelque joie de l'eſprit, quoiqu'elle ſoit une ſuite d'un grand bien, qui arrive ſeulement au corps, mais qui eſt contraire au bien de l'ame.

Il eſt pourtant vrai que ſans la grace de Jeſus-Chriſt, la douceur que l'ame goûte en s'abandonnant à ſes paſſions eſt plus agréable que celle qu'elle reſſent en ſuivant les regles de la raiſon. Et c'eſt cette douceur qui eſt l'origine de tous les deſordres qui ont ſuivi le peché originel; & elle nous rendroit tous eſclaves de nos paſſions, ſi le Fils de Dieu ne nous délivroit de leur ſervitude par la délectation de ſa grace. Car enfin les choſes que je viens de dire pour la joye de l'eſprit contre la joye des ſens, ne ſont vraies que parmi les Chrétiens; & elles étoient abſolument fauſſes dans la bouche de Séneque, d'Epicure même, & enfin de tous les Philoſophes qui paroiſſoient les plus rai-

ſonnables: parce que le joug de Jeſus-Chriſt n'eſt doux qu'à ceux qui appartiennent à Jeſus-Chriſt ; & ſa charge ne nous ſemble legere que lorſque ſa grace la porte avec nous.

CHAPITRE IV.

Que les plaiſirs & les mouvemens des paſſions nous engagent dans l'erreur à l'égard du bien, & qu'il faut y réſiſter ſans ceſſe. Maniere de combattre le libertinage.

TOUTES les choſes que nous venons d'expliquer des paſſions en general ne ſont point libres : Elles ſont en nous ſans nous, & il n'y a que le ſeul conſentement de notre volonté qui dépende abſolument de nous. La vuë du bien eſt naturellement ſuivie du mouvement d'amour, du ſentiment d'amour, de l'ébranlement du cerveau, & du mouvement des eſprits, d'une nouvelle émotion de l'ame qui augmente le premier mouvement d'amour, d'un nouveau ſentiment de l'ame qui augmente le premier ſentiment d'amour, & en-

ſin du ſentiment de douceur qui récompenſe l'ame de ce que le corps eſt dans l'état où il doit être. Toutes ces choſes ſe paſſent dans l'ame & dans le corps naturellement & machinalement, je veux dire ſans qu'elle y ait part, & il n'y a que notre ſeul conſentement qui ſoit véritablement de nous. C'eſt auſſi ce conſentement qu'il faut regler, qu'il faut conſerver libre malgré tous les efforts des paſſions. C'eſt à Dieu ſeul à qui il faut ſoumettre ſa liberté : il ne faut ſe rendre qu'à la voix de l'Autèur de la nature, à l'évidence interieure, aux reproches ſecrets de ſa raiſon. Il ne faut conſentir que lorſqu'on voit clairement, que l'on feroit mauvais uſage de ſa liberté, ſi l'on ne vouloit pas conſentir : c'eſt là la principale regle qu'il faut obſerver pour éviter l'erreur & le peché.

Il n'y a que Dieu ſeul qui nous faſſe voir avec évidence, que nous devons nous rendre à ce qu'il ſouhaite de nous : il ne faut donc être eſclave que de lui ſeul. Il n'y a point d'évidence dans les attraits & les careſſes, dans les menaces & les frayeurs que les paſſions cauſent en

nous : ce ne ſont que des ſentimens confus & obſcurs, auſquels il ne ſe faut point rendre. Il faut attendre qu'une lumiere plus pure nous éclaire, que ces faux jours des paſſions ſe diſſipent, & que Dieu parle. Il faut rentrer en nous-mêmes, & chercher en nous celui qui ne nous quitte jamais & qui nous éclaire toujours. Il parle bas, mais ſa voix eſt diſtincte, il éclaire peu, mais ſa lumiere eſt pure. Non, ſa voix eſt auſſi forte qu'elle eſt diſtincte ; ſa lumiere eſt auſſi vive & auſſi éclatante, qu'elle eſt pure. Mais nos paſſions nous tiennent toujours hors de chez nous, & par leur bruit & leurs tenebres, elles nous empêchent d'être inſtruits de ſa voix, & éclairez de ſa lumiere. Il parle même à ceux qui ne l'interrogent pas : & ceux que les paſſions ont emportez le plus loin, entendent néanmoins quelques-unes de ſes paroles : mais des paroles fortes, menaçantes & terribles : plus perçantes qu'une épée à deux tranchans, qui penetre juſques dans les replis de l'ame, & qui diſcerne les penſées & les mouvemens du cœur : car tout eſt à découvert devant ſes yeux, & il

S. Paul aux Heb. ch. 4.

ne voit point les déreglemens des pecheurs, ſans leur en faire interieurement de ſanglans reproches. Il faut donc rentrer dans nous-mêmes, & nous rapprocher de lui. Il faut l'interroger, l'écouter, & lui obéïr : car ſi nous l'écoutons toujours, nous ne ſerons jamais trompez : & ſi nous lui obéïſſons toujours, nous ne ſerons jamais aſſujettis à l'inconſtance des paſſions, & aux miſeres dûës au peché.

Il ne faut pas s'imaginer, comme certains eſprits forts, que l'empire des paſſions a réduit à la condition des bêtes, & qui ayant long-tems mépriſé la Loy de Dieu, ſemblent enfin n'en connoître plus d'autre que celle de leurs paſſions infames : il ne faut pas, dis-je, s'imaginer comme ces hommes de chair & de ſang : que ce ſoit ſuivre Dieu & obéïr à la voix de l'Auteur de la nature, que de ſuivre les mouvemens de ces paſſions & obéïr aux deſirs ſecrets de ſon cœur. C'eſt là le dernier aveuglement. C'eſt, ſelon ſaint Paul, la peine temporelle de l'impieté & de l'idolâtrie ; c'eſt-à-dire, la punition des plus grands crimes. En effet cette peine eſt d'autant plus grande, qu'au lieu d'ap-

Aux Rom. ch. 1.

paiſer la colere de Dieu, comme toutes les autres punitions de ce monde, elle l'irrite & l'augmente ſans ceſſe, juſqu'au jour terrible auquel cette juſte colere éclatera ſur les pecheurs.

Cependant leurs raiſonnemens ne manquent pas de vrai-ſemblance, ils ſemblent fort conformes au ſens commun; ils ſont favoriſez des paſſions, & toute la Philoſophie de Zenon ne ſçauroit ſans doute les détruire. Il faut aimer le bien, diſent-ils: le plaiſir eſt le caractere que la nature a attaché au bien; & c'eſt par ce caractere qui ne peut être trompeur, puiſqu'il vient de Dieu, que nous le diſcernons du mal. Il faut fuir le mal, diſent-ils encore: la douleur eſt le caractere que la nature a attaché au mal; & c'eſt par ce caractere qui ne peut-être trompeur puiſqu'il vient de Dieu, que nous le diſcernons du bien. On goûte du plaiſir quand on s'abandonne à ſa paſſion: On ſent de la peine & de la douleur quand on y réſiſte. Donc l'Auteur de la nature veut que nous nous abandonnions à nos paſſions, & que nous n'y réſiſtions jamais, puiſque le plaiſir & la douleur qu'il nous

fait ſentir dans ces rencontres, ſont ces preuves certaines de ſes volontez ſur nous. C'eſt donc ſuivre Dieu que ſuivre les deſirs de ſon cœur ; & c'eſt obéïr à ſa voix que de ſe rendre à cet inſtinct de la nature, qui nous porte à ſatisfaire nos ſens & nos paſſions. C'eſt de cette ſorte qu'ils raiſonnent, & qu'ils ſe confirment dans leurs opinions infames. C'eſt ainſi qu'ils tâchent de ſe mettre à couvert des reproches ſecrets de leur raiſon ; & Dieu permet pour punition de leurs crimes, qu'ils s'ébloüiſſent de ces fauſſes lumieres. Trompeuſes lumieres qui les aveuglent au lieu de les éclairer ; mais qui les aveuglent d'un aveuglement qu'ils ne ſentent point, & dont ils ne ſouhaitent pas même d'être guéris. Dieu les livre à un ſens réprouvé ; il les abandonne aux deſirs de leur cœur, à des paſſions honteuſes, à des actions indignes de l'homme, comme parle l'Ecriture, afin qu'après s'être engraiſſez dans leurs débauches, ils ſoient dans toute l'éternité les victimes du ſacrifice de ſa colere.

Mais il faut délier le nœud de la difficulté qu'ils propoſent. La ſecte de Zenon n'ayant pû le délier l'a cou-

pé d'abord, en niant que le plaiſir fut un bien, & que la douleur fut un mal. Mais cette défaite eſt bien cavaliere pour des Philoſophes, & je ne croi pas qu'elle faſſe changer de ſentiment ceux qui reconnoiſſent par experience qu'une grande douleur eſt une grande miſere. Ainſi Zenon & toute ſa Philoſophie payenne ne peut réſoudre la difficulté propoſée par les Epicuriens, & il faut avoir recours à une autre Philoſophie plus ſolide & plus éclairée.

Il eſt vrai que le plaiſir eſt bon & que la douleur eſt mauvaiſe; que c'eſt le plaiſir & la douleur que l'Auteur de la nature a attaché à l'uſage de certaines choſes, qui nous fait juger ſi elles ſont bonnes, ou ſi elles ſont mauvaiſes; que nous devons uſer des bonnes & fuir les mauvaiſes, & ſuivre preſque toujours les mouvemens des paſſions. Tout cela eſt vrai, mais cela ne regarde que le corps. Il faut preſque toujours ſe laiſſer conduire à ſes paſſions & à ſes deſirs pour conſerver ſon corps, & pour continuer long-tems une vie ſemblable à celle des bêtes. Les ſens & les paſſions ne nous ſont donnez que pour le bien du

corps. Le plaiſir ſenſible eſt le caractere que la nature a attaché à l'uſage de certaines choſes, afin que ſans avoir la peine de les examiner par la raiſon, nous nous en ſerviſſions pour la conſervation du corps ; mais non pas afin que nous les aimaſſions. Car nous ne devons aimer que ce que nous reconnoiſſons très-certainement par la raiſon être notre bien, la cauſe veritable de notre felicité.

Nous ſommes raiſonnables, & Dieu qui eſt notre bien, ne veut pas de nous un amour aveugle, un amour d'inſtinct, un amour pour ainſi dire forcé : mais un amour de choix, un amour éclairé, un amour qui luy aſſujettiſſe notre eſprit & notre cœur. Il nous porte à l'aimer, en nous faiſant connoître par la lumiere qui accompagne la délectation de ſa grace, qu'il eſt notre bien : mais il nous porte au bien du corps ſeulement par inſtinct, & par un ſentiment confus de plaiſir : parce que le bien du corps ne mérite pas l'application de notre eſprit, ni l'uſage de notre raiſon.

De plus, nôtre corps n'eſt pas nous, c'eſt une choſe qui nous appartient, mais ſans laquelle, abſolument

parlant, nous pouvons ſubſiſter. Le bien de notre corps n'eſt donc pas notre bien. Les corps ne peuvent être le bien que des corps. Nous pouvons en uſer pour notre corps, mais nous ne devons pas nous y attacher. Notre ame a auſſi ſon bien, ſçavoir ce bien ſeul qui eſt au-deſſus d'elle, qui ſeul la conſerve, & qui ſeul produit en elle des ſentimens de plaiſir ou de douleur. Car enfin tous les objets de nos ſens ſont par eux-mêmes incapables de ſe faire ſentir, & il n'y a que Dieu qui nous apprenne qu'ils ſont preſens, par les ſentimens qu'il nous en donne. Et c'eſt ce que les Philoſophes payens ne comprenoient pas.

Nous pouvons, & nous devons aimer, ce qui eſt capable de nous faire ſentir du plaiſir : je l'avouë. Mais c'eſt par cette raiſon-là que nous ne devons aimer que Dieu ; parce qu'il n'y a que Dieu qui puiſſe agir dans notre ame, & que les objets ſenſibles ne peuvent au plus que remuer les organes de nos ſens. Mais qu'importe, direz-vous, de quelle part viennent ces ſentimens agréables ? Je veux les goûter. Ingrat que vous êtes, reconnoiſſez la

main qui vous comble de bien. Vous exigez d'un Dieu juſte des recompenſes injuſtes : vous voulez qu'il vous récompenſe pour des crimes que vous commettez contre lui, & dans le tems même que vous les commettez. Vous vous ſervez de ſa volonté immuable, qui eſt l'ordre & la loy de la nature, pour arracher de lui des faveurs que vous ne méritez pas : car vous produiſez avec une addreſſe criminelle dans votre corps, des mouvemens qui l'obligent en conſéquence des loix de l'union de l'ame & du corps qu'il a établies, à vous faire goûter toutes ſortes de plaiſirs. Mais la mort corrompra ce corps : & Dieu que vous avez fait ſervir à vos injuſtes deſirs, vous fera ſervir à ſa juſte colere, il ſe mocquera de vous à ſon tour.

Il eſt vray que c'eſt une choſe bien fâcheuſe que la poſſeſſion du bien du corps ſoit accompagnée du plaiſir, & que la poſſeſſion du bien de l'ame ſoit ſouvent jointe à la peine & à la douleur. On peut croire que c'eſt un grand déreglement, par cette raiſon que le plaiſir étant le caractere du bien, comme la douleur celui du

mal, nous devrions ſentir infiniment plus de douceur dans l'amour de Dieu que dans l'uſage des choſes ſenſibles, puiſque Dieu eſt le vray, ou plutôt l'unique bien de l'eſprit. Cela arrivera certainement un jour, & il y a quelque apparence que cela étoit ainſi avant le peché, au moins eſt-il conſtant qu'avant le peché, on ne ſentoit point de douleur dans l'exercice de ſon devoir.

Mais Dieu s'eſt retiré de nous depuis la chûte du premier homme. Il n'eſt plus notre bien par nature, il ne l'eſt plus que par grace : car nous ne ſentons plus naturellement de douceur dans ſon amour, & bien loin de nous porter à l'aimer, il nous éloigne de lui. Si nous le ſuivons, il nous repouſſe : ſi nous courons après lui, il nous frappe : Si nous nous opiniâtrons à le pourſuivre, il continuë de nous maltraiter, il nous fait ſouffrir des douleurs très-vives & très-ſenſibles. Mais lorſqu'étant laſſé de marcher dans les voyes dures & penibles de la vertu, ſans être ſoûtenus par le goût du bien, ni fortifiez par quelque nourriture, nous nous repaiſſons des biens ſenſibles, il nous

y attache par le goût du plaiſir ; & il ſemble qu'il nous veüille récompenſer de ce que nous luy tournons le dos pour courir après ces faux biens. Enfin depuis le peché, il ſemble que Dieu ne veüille plus que nous l'aimions, ni que nous penſions à luy, ou que nous le regardions comme notre ſeul & unique bien. Ce n'eſt que par la douceur de la grace de notre Médiateur Jeſus-Chriſt, que nous ſentons que Dieu eſt notre bien, car le plaiſir étant la marque ſenſible du bien, nous ſentons que Dieu eſt notre bien, puiſque par la grace de Jeſus-Chriſt, nous aimons Dieu avec plaiſir.

Ainſi l'ame ne reconnoiſſant point ſon bien, ni par une vûë claire ni par ſentiment ſans la grace de Jeſus-Chriſt, elle prend le bien du corps pour le ſien propre, elle l'aime & s'y attache encore plus étroitement par ſa volonté, qu'elle n'y étoit attachée par la premiere inſtitution de la nature. Car le bien du corps étant demeuré le ſeul qui ſe faſſe maintenant ſentir, il agit néceſſairement ſur l'homme avec plus de force. Le cerveau en eſt plus vivement frappé,

& par conſéquent l'ame le ſent & l'imagine d'une maniere plus touchante. Les eſprits animaux en ſont agitez avec plus de violence, & par conſequent la volonté l'aime avec plus d'ardeur & plus de plaiſir.

L'ame pouvoit avant le peché effacer du cerveau l'image trop vive du bien du corps, & faire évanoüir le plaiſir ſenſible, qui accompagnoit cette image. Le corps étant ſoumis à l'eſprit, l'ame pouvoit en un inſtant arrêter l'ébranlement des fibres du cerveau, & l'émotion des eſprits par la ſeule conſideration de ſon devoir. Mais depuis le peché, cela n'eſt plus en ſa puiſſance. Ces traces de l'imagination, & ces mouvemens des eſprits ne dépendent plus d'elle, & par une ſuite néceſſaire, le plaiſir qui eſt attaché par l'ordre de la nature à ces traces & à ces mouvemens, devient ſeul le maître du cœur. L'homme ne peut réſiſter long-tems par ſes propres forces à ce plaiſir : il n'y a que la grace qui le puiſſe vaincre entierement, la raiſon ſeule ne le peut : parce qu'en un mot il n'y a que Dieu comme Auteur de la grace, qui, pour ainſi dire, ſe puiſſe vaincre com-

me Auteur de la nature, ou plutôt qui ſe puiſſe fléchir comme vengeur de la déſobéïſſance d'Adam.

Les Stoïciens qui n'avoient qu'une connoiſſance confuſe des deſordres du peché originel, ne pouvoient répondre aux Epicuriens. Car leur felicité n'étoit qu'une idée; puiſqu'il n'y a point de felicité ſans plaiſir, & qu'ils ne pouvoient goûter de plaiſir dans les actions d'une ſolide vertu. Ils ſentoient bien quelque joye en ſuivant les regles de leur vertu imaginaire, parce que la joye eſt une ſuite naturelle de la connoiſſance qu'a notre ame, qu'elle eſt dans le meilleur état où elle puiſſe être. Cette joye de l'eſprit pouvoit leur ſoûtenir le courage pour quelque tems, mais elle n'étoit pas aſſez forte pour réſiſter à la douleur, & pour vaincre le plaiſir. L'orgueil ſecret, & non pas la joye faiſoit bonne mine; & lorſqu'ils n'étoient plus en vûë, ils perdoient toute leur ſageſſe & toute leur force, comme ces Rois de théatre, qui perdent toute leur grandeur en un moment.

Il n'en eſt pas de même des Chrétiens qui ſuivent exactement les ré-

gles de l'Evangile. Leur joye eſt ſolide, parce qu'ils ſçavent tres-certainement qu'ils ſont dans le meilleur état où ils puiſſent être : Leur joye eſt grande, parce que le bien qu'ils goûtent par la foy & par l'eſperance eſt infini. Car l'eſperance d'un grand bien eſt toujours accompagnée d'une grande joye : & cette joye eſt d'autant plus vive que l'eſperance eſt plus forte : parce qu'une forte eſperance, faiſant imaginer le bien comme preſent, produit néceſſairement la joye, & même le plaiſir ſenſible qui accompagne toujours la préſence du bien. Leur joye n'eſt point inquiéte, parce qu'elle eſt fondée ſur les promeſſes d'un Dieu, confirmée par le ſang du Fils de Dieu, entretenuë par la paix interieure & par la douceur inexplicable de la charité, que le Saint-Eſprit répand dans leur cœur. Rien ne les peut ſéparer de leur vrai bien, lorſqu'ils le goûtent & qu'ils ſe plaiſent en lui par la délectation de la grace. Les plaiſirs des biens du corps ne ſont point ſi grands, ou ſi ſolides & ſi purs, que ceux qu'ils reſſentent dans l'amour de Dieu. Ils aiment le

mépris & la douleur ; ils ſe nourriſſent d'opprobres : & le plaiſir qu'ils trouvent en Dieu, lorſqu'ils mépriſent tout le reſte pour s'unir à luy, eſt ſi violent qu'il les tranſporte, qu'il leur fait parler un langage tout nouveau, & qu'ils ſe glorifient même comme les Apôtres dans leurs miſeres, & dans les in-
Act. 5. 41. jures qu'ils ont ſoufferes. *Mais pour les Apôtres ils ſortirent du Conſeil*, dit l'Ecriture, *tout remplis de joye de ce qu'ils avoient été jugez dignes de ſouffrir des opprobres pour le nom de* JESUS. Telle eſt la diſpoſition d'eſprit des véritables Chrétiens, lorſqu'ils ont reçû les derniers affronts pour la défenſe de la vérité.

Jeſus-Chriſt étant venu rétablir l'ordre que le peché avoit renverſé, & l'ordre demandant que les plus grands biens ſoient accompagnez des plaiſirs les plus ſolides, il eſt viſible que les choſes doivent arriver comme on vient de le dire. Mais outre la raiſon nous avons encore l'experience : car dès qu'une perſonne forme ſeulement la réſolution de mépriſer tout pour Dieu, il eſt d'ordinaire touché d'un plaiſir, ou d'une joye

interieure, qui lui fait ſentir auſſi vivement que Dieu eſt ſon bien, qu'il le connoiſſoit clairement.

Les vrais Chrétiens nous aſſurent tous les jours que la joye qu'ils ont de n'aimer & de ne ſervir que Dieu, ne ſe peut exprimer, & il eſt bien juſte de les croire touchant ce qui ſe paſſe dans eux-mêmes. Les impies au contraire ſont toujours dans des inquiétudes mortelles; & ceux que le monde partage avec Dieu, partagent auſſi la joye des juſtes, & les inquiétudes des impies: ils ſe plaignent de leurs miſeres, & il eſt juſte auſſi de croire que leurs plaintes ne ſont point ſans fondement. Dieu bleſſe les hommes dans le fond de leur cœur, lorſqu'ils aiment autre choſe que lui; & c'eſt cette bleſſure qui fait la véritable miſere. Il répand une joye exceſſive dans leurs eſprits, lorſqu'ils s'attachent uniquement à luy, & c'eſt cette joye qui fait la ſolide félicité. L'abondance des richeſſes, & l'élévation des honneurs ſont hors de nous: ils ne peuvent nous guérir lorſque Dieu nous bleſſe. La pauvreté & le mépris ſont auſſi hors de nous; & ils ne peuvent nous bleſſer lorſque Dieu nous défend.

Il eſt clair par les choſes que nous venons de dire, que l'objet de nos paſſions n'eſt point notre bien. Que nous ne devons en ſuivre les mouvemens, que pour la conſervation de notre vie. Que le plaiſir ſenſible eſt à l'égard de notre bien, ce que nos ſenſations ſont à l'égard de la verité; & que de même que nos ſens nous trompent touchant la vérité, nos paſſions nous trompent touchant notre bien. Que l'on doit ſe rendre à la délectation de la grace; parce qu'elle nous porte avec évidence à l'amour du vrai bien, qu'elle n'eſt point ſuivie des reproches ſecrets de la raiſon comme l'inſtinct aveugle & le plaiſir confus des paſſions, & qu'elle eſt toujours accompagnée d'une ſecrette joye, conforme à l'état dans lequel nous ſommes. Qu'enfin n'y ayant que Dieu qui puiſſe agir dans l'eſprit de l'homme, l'homme ne peut trouver de felicité hors de Dieu: ſi on ne ſuppoſe ou que Dieu récompenſe la déſobéïſſance, ou qu'il commande d'aimer davantage, ce qui mérite le moins d'être aimé.

CHAPITRE V.

Que la perfection de l'eſprit conſiſte dans ſon union avec Dieu par la connoiſſance de la verité & par l'amour de la vertu ; & au contraire que ſon imperfection ne vient que de ſa dépendance du corps, à cauſe du déſordre de ſes ſens & de ſes paſſions.

LA plus petite réfléxion eſt ſuffiſante pour reconnoître que le bien de l'eſprit eſt néceſſairement quelque choſe de ſpirituel. Les corps ſont beaucoup au deſſous de l'eſprit, ils ne peuvent agir ſur lui par leurs propres forces, ils ne peuvent même s'unir immédiatement à lui, enfin ils ne ſont point intelligibles par eux-mêmes. Ils ne peuvent donc être ſon bien. Les choſes ſpirituelles au contraire ſont intelligibles par leur nature, elles peuvent s'unir à l'eſprit : elles peuvent donc être ſon bien, ſuppoſé qu'elles ſoient au-deſſus de luy. Car afin qu'une choſe puiſſe être le bien de l'eſprit, il ne ſuffit pas qu'elle ſoit ſpirituelle comme luy, il eſt encore néceſſaire qu'elle ſoit au-deſſus de luy, qu'elle puiſſe agir ſur

lui, éclairer & le récompenſer, autrement elle ne peut le rendre ni plus parfait ni plus heureux, & par conſéquent elle ne peut être ſon bien. De toutes les choſes intelligibles ou ſpirituelles, il n'y a que Dieu qui ſoit en cette maniere au deſſus de l'eſprit: il s'enſuit donc qu'il n'y a que Dieu qui ſoit, ni qui puiſſe être notre vray bien. Nous ne pouvons donc devenir plus parfaits ni plus heureux que par la poſſeſſion de Dieu.

Tout le monde eſt convaincu que la connoiſſance de la verité & l'amour de la vertu rendent l'eſprit plus parfait, & que l'aveuglement de l'eſprit & le déreglement du cœur le rendent plus imparfait. La connoiſſance de la verité & l'amour de la vertu ne peuvent donc être autre choſe que l'union de l'eſprit avec Dieu, & qu'une eſpece de poſſeſſion de Dieu: & l'aveuglement de l'eſprit & le déreglement du cœur ne peuvent auſſi être autre choſe, que la ſéparation de l'eſprit d'avec Dieu, & que l'union de cet eſprit à quelque choſe qui ſoit au deſſous de luy, c'eſt-à-dire au corps, puiſqu'il n'y a que cette union qui le puiſſe rendre imparfait & malheu-

reux,

reux. Ainſi c'eſt connoître Dieu, que de connoître la verité, ou que de connoître les choſes ſelon la verité, & c'eſt aimer Dieu, que d'aimer la vertu, ou d'aimer les choſes ſelon qu'elles ſont aimables, ou ſelon les regles de la vertu.

L'eſprit eſt comme ſitué entre Dieu & les corps, entre le bien & le mal, entre ce qui l'éclaire & ce qui l'aveugle, ce qui le regle & ce qui le déregle, ce qui le peut rendre parfait & heureux, & ce qui le peut rendre imparfait & malheureux. Lorſqu'il découvre quelque verité, ou qu'il voit les choſes ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes, il les voit dans les idées de Dieu, c'eſt-à-dire par la vûë claire & diſtincte de ce qui les repréſente. Car, comme j'ay déja dit, l'eſprit de l'homme ne renferme pas dans luy-même les perfections ou les idées de tous les êtres qu'il eſt capable de voir: il n'eſt point l'être univerſel. Ainſi il ne voit point dans luy-même les choſes qui ſont diſtinguées de lui. Ce n'eſt point en ſe conſultant, qu'il s'inſtruit & qu'il s'éclaire; car il n'eſt pas à lui-même ſa perfection & ſa lumiere: il a beſoin de cette lumiere

immenſe de la verité éternelle pour l'éclairer. Ainſi lorſque l'eſprit connoît la verité, il eſt uni à Dieu, il connoît & poſſede Dieu en quelque maniere.

Mais non-ſeulement on peut dire que l'eſprit qui connoît la verité, connoît en quelque maniere Dieu qui la renferme; on peut même dire qu'il connoît en quelque maniere les choſes comme Dieu les connoît. En effet cet eſprit connoît leurs veritables rapports, & Dieu les connoiſſoit auſſi: cet eſprit les connoît dans la vûë des perfections de Dieu qui les repréſentent, & Dieu les connoît auſſi en cette maniere. Car enfin Dieu ne ſent pas, Dieu n'imagine pas, Dieu voit dans luy-même, dans le monde intelligible qu'il renferme, le monde materiel & ſenſible qu'il a créé. Il en eſt de même d'un eſprit qui connoît la verité. Il ne la ſent pas, il ne l'imagine pas. Les ſenſations & les phantômes ne repréſentent à l'eſprit que de faux rapports; & quiconque découvre la verité, il ne la peut voir que dans le monde intelligible auquel il eſt uni, & dans lequel Dieu même la voit; car ce monde materiel & ſen-

ſible n'eſt point intelligible par luy-même. L'eſprit voit donc dans la lumiere de Dieu comme Dieu même, toutes les choſes qu'il voit clairement quo qu'il ne les voye que d'une maniere fort imparfaite, & en cela bien differente de celle de Dieu. Ainſi lorſque l'eſprit voit la verité, non-ſeulement il eſt uni à Dieu, il poſſede Dieu, il voit Dieu en quelque maniere, il voit auſſi en un ſens la verité comme Dieu la voit.

De même lorſque l'on aime ſelon les regles de la vertu, on aime Dieu. Car lorſqu'on aime ſelon ſes regles, l'impreſſion d'amour que Dieu produit ſans ceſſe dans notre cœur pour nous tourner vers lui, n'eſt point divertie par le libre arbitre, ni changée en amour propre. L'eſprit ne fait alors que ſuivre librement cette impreſſion que Dieu lui donne. Or Dieu ne lui donnant jamais d'impreſſion qui ne tende vers lui, puiſqu'il n'agit que pour lui ; il eſt viſible qu'aimer ſelon les regles de la vertu, c'eſt aimer Dieu.

Mais non-ſeulement c'eſt aimer Dieu, c'eſt encore aimer comme Dieu aime. Dieu s'aime uniquement : il

n'aime ſes ouvrages que parce qu'ils ont rapport à ſes perfections ; & il les aime a proportion qu'ils y ont rapport : enfin, c'eſt le même amour par lequel Dieu s'aime, & les choſes qu'il a faites. Aimer ſelon les regles de la vertu, c'eſt aimer Dieu uniquement ; c'eſt aimer Dieu en toutes choſes : c'eſt aimer les choſes à proportion qu'elles participent à la bonté & aux perfections de Dieu, puiſque c'eſt les aimer à proportion qu'elles ſont aimables : enfin c'eſt aimer par l'impreſſion du même amour par lequel Dieu s'aime ; car c'eſt l'amour par lequel Dieu s'aime & toutes choſes par rapport à lui, qui nous anime, lorſque nous aimons comme nous devons aimer. Nous aimons donc alors comme Dieu aime.

Il eſt donc évident que la connoiſſance de la vérité & l'amour reglé de la vertu ſont toute notre perfection, puiſque ce ſont les ſuites ordinaires de notre union avec Dieu, & qu'ils nous mettent même en poſſeſſion de lui, autant que nous en ſommes capables en cette vie. L'aveuglement de l'eſprit & le déreglement du cœur ſont au contraire toute notre imper-

fection : & ce ſont auſſi des ſuites de l'union de notre eſprit avec notre corps, comme je l'ai prouvé en pluſieurs endroits, en faiſant voir que nous ne connoiſſons jamais la verité, & que nous n'aimons jamais le vrai bien, lorſque nous ſuivons les impreſſions de nos ſens, de notre imagination & de nos paſſions.

Ces choſes ſont évidentes. Cependant les hommes qui déſirent tous avec ardeur la perfection de leur être, ſe mettent peu en peine d'augmenter l'union qu'ils ont avec Dieu, & ils travaillent ſans ceſſe à fortifier & à étendre celle qu'ils ont avec les choſes ſenſibles. On ne peut trop expliquer la cauſe d'un ſi étrange déreglement.

La poſſeſſion du bien doit naturellement produire deux effets dans celui qui le poſſede, elle doit le rendre plus parfait, & en même tems plus heureux : mais cela n'arrive pas toujours. Il eſt impoſſible, je l'avouë, que l'eſprit poſſede actuellement quelque bien, & qu'il ne ſoit pas actuellement plus parfait ; mais il n'eſt pas impoſſible qu'il poſſede actuellement quelque bien ſans être actuellement

plus heureux. Ceux qui connoiſſent le mieux la vérité, & qui aiment davantage les biens les plus aimables, ſont toujours actuellement plus parfaits que ceux qui ſont dans l'aveuglement & dans le déreglement, mais ils ne ſont pas toujours actuellement plus heureux. Il en eſt de même du mal : il doit rendre imparfait & malheureux tout enſemble : mais quoiqu'il rende toujours les hommes plus imparfaits, il ne les rend pas toujours plus malheureux, ou il ne les rend pas toujours malheureux à proportion qu'il les rend imparfaits. La vertu eſt ſouvent dure & amere, & le vice doux & agréable : & c'eſt principalement par la foi & par l'eſperance que les gens de bien ſont veritablement heureux, pendant que les méchans ſont actuellement dans les plaiſirs & dans les délices. Cela ne doit pas être, mais cela eſt. Le peché a cauſé ce déſordre comme je viens de dire dans le chapitre precedent : & c'eſt ce déſordre qui eſt la principale cauſe non-ſeulement de tous les déreglemens de notre cœur, mais encore de l'aveuglement & de l'ignorance de notre eſprit.

C'eſt ce déſordre qui perſuade notre imagination que les corps peuvent être le bien de l'eſprit : car le plaiſir comme j'ai déja dit pluſieurs fois, eſt le caractere ou la marque ſenſible du bien. Or de tous les plaiſirs dont nous joüiſſons ici-bas, les plus ſenſibles ſont ceux que nous nous imaginons recevoir par les corps. Nous jugeons donc ſans beaucoup de réflexion que les corps peuvent être, & qu'ils ſont même effectivement notre bien. Car il eſt très-difficile de combattre contre l'inſtinct de la nature, & de réſiſter aux preuves de ſentiment : on ne s'en aviſe même pas. On ne penſe point au déſordre du peché. On ne fait pas réflexion que les corps ne peuvent agir ſur l'eſprit que comme cauſes occaſionnelles. Que l'eſprit ne peut immédiatement ou par lui-même poſſeder quelque choſe de corporel ; & qu'il ne peut s'unir à aucun objet que par ſa connoiſſance & par ſon amour. Qu'il n'y a que Dieu qui ſoit au-deſſus de lui, & qui puiſſe le récompenſer ou le punir par des ſentimens de plaiſir ou de douleur, qui puiſſe l'éclairer & le mouvoir, en un mot, qui puiſſe agir en lui. Ces véri-

tez, quoique très-évidentes à des esprits attentifs, ne ſont point ſi puiſſantes pour nous convaincre, que l'experience trompeuſe de l'impreſſion ſenſible.

Lorſque nous conſiderons quelque choſe comme partie de nous-mêmes, ou que nous nous conſiderons comme partie de cette choſe, nous jugeons que c'eſt notre bien d'y être unis; nous avons de l'amour pour elle; & cet amour eſt d'autant plus grand, que la choſe à laquelle nous nous conſiderons comme unis, nous paroît une partie plus conſiderable du tout que nous compoſons avec elle. Or il y a deux ſortes de preuves qui nous perſuadent qu'une choſe eſt partie de nous-mêmes: l'inſtinct du ſentiment, & l'évidence de la raiſon.

C'eſt par l'inſtinct du ſentiment que je ſuis perſuadé que mon ame eſt unie à mon corps, ou que mon corps fait partie de mon être: je n'en ay point d'évidence. Ce n'eſt point par la lumiere de la raiſon que je le connois; c'eſt par la douleur ou par le plaiſir que je ſens, lorſque les objets me frappent. On nous pique la main, & nous en ſouffrons; donc notre

main fait partie de nous-mêmes. On déchire notre habit, & nous n'en ſouffrons rien : donc notre habit n'eſt pas nous-mêmes. On nous coupe les cheveux ſans douleur, on nous les arrache avec douleur. Cela embarraſſe les Philoſophes : ils ne ſçavent que décider. Mais leur embarras prouve, que même les plus ſages jugent plutôt par l'inſtinct du ſentiment que par la lumiere de la raiſon que telles choſes ſont ou ne ſont point partie d'eux-mêmes. Car s'ils en jugeoient par l'évidence & la lumiere de la raiſon, ils connoîtroient bien-tôt que l'eſprit & le corps ſont deux genres d'êtres tout oppoſez : que l'eſprit ne peut s'unir au corps par lui-même, & que ce n'eſt que par l'union que l'on a avec Dieu, que l'ame eſt bleſſée lorſque le corps eſt frappé, comme j'ay dit ailleurs. Ce n'eſt donc que par l'inſtinct du ſentiment qu'on regarde ſon corps, & toutes les choſes ſenſibles auſquelles on eſt uni, comme parties de ſoi-même, je veux dire comme parties de ce qui penſe & de ce qui ſent en nous : parce qu'en effet on ne peut pas reconnoître par l'évidence de la raiſon ce qui n'eſt pas, l'éviden-

ce ne découvrant jamais que la vérité.

Mais pour les choſes intelligibles, c'eſt tout le contraire ; car c'eſt par la lumiere de la raiſon que nous reconnoiſſons le rapport que nous avons avec elles. Nous découvrons par la vûë claire de l'eſprit, que nous ſommes unis à Dieu d'une maniere bien plus étroite & bien plus eſſentielle qu'à notre corps : Que ſans Dieu nous ne ſommes rien : Que ſans lui nous ne pouvons rien, nous ne connoiſſons rien, nous ne voulons rien, nous ne ſentons rien : Qu'il eſt notre tout, ou que nous faiſons avec lui un tout, ſi cela ſe peut dire ainſi, dont nous ne ſommes qu'une partie infiniment petite. La lumiere de la raiſon nous découvre mille motifs : pour aimer uniquement Dieu, & pour mépriſer les corps comme indignes de notre amour. Mais nous ne ſentons point naturellement notre union avec Dieu. Ce n'eſt point par l'inſtinct du ſentiment que nous ſommes perſuadez que Dieu eſt notre tout, ſi ce n'eſt par la grace de Jeſus-Chriſt, laquelle cauſe en certaines perſonnes ce ſentiment, pour les ai-

der à vaincre le ſentiment contraire par lequel ils ſont unis au corps. Car Dieu comme Auteur de la nature porte les eſprits à ſon amour par une connoiſſance de lumiere, & non point par une connoiſſance d'inſtinct: & ſelon toutes les apparences, ce n'eſt que depuis le peché qu'il ajoûte comme Auteur de la grace l'inſtinct, la délectation prévenante à la lumiere, à cauſe que notre lumiere eſt maintenant beaucoup diminuée, qu'elle eſt incapable de nous porter à Dieu, & que l'effort du plaiſir ou de l'inſtinct contraire l'affoiblit ſans ceſſe, & la rend inefficace.

Nous découvrons donc par la lumiere de l'eſprit, que nous ſommes unis à Dieu & au monde intelligible qu'il renferme: & nous ſommes convaincus par le ſentiment que nous ſommes unis à notre corps, & par notre corps au monde matériel & ſenſible que Dieu a créé. Mais comme nos ſentimens ſont plus vifs, plus touchans, plus fréquens, & même plus durables que nos lumieres: il ne faut pas s'étonner que nos ſentimens nous agitent, & réveillent notre amour pour toutes les choſes ſenſi-

bles, & que nos lumieres ſe diſſipent & s'évanoüiſſent ſans produire en nous aucune ardeur pour la verité.

Il eſt vrai qu'il y a bien des gens qui ſont perſuadez que Dieu eſt leur vrai bien, qui l'aiment comme leur tout, & qui deſirent avec ardeur d'augmenter & de fortifier l'union qu'ils ont avec lui. Mais il y en a très-peu qui ſçachent avec évidence que ce ſoit s'unir avec Dieu ſelon les forces naturelles, que de connoître la verité : que ce ſoit une eſpece de poſſeſſion de Dieu même, que de contempler les véritables idées des choſes ; & que ces vûës abſtraites de certaines véritez generales & immuables, qui reglent toutes les véritez particulieres, ſoient des efforts d'un eſprit qui s'attache à Dieu & qui quitte le corps. La Métaphyſique, les Mathématiques pures, & toutes les ſciences univerſelles, qui reglent & qui renferment les ſciences particulieres, comme l'être univerſel renferme tous les êtres particuliers, paroiſſent chimériques preſque qu'à tous les hommes, aux gens de bien comme à ceux qui n'ont aucun amour

pour Dieu. De ſorte que je n'oſerois preſque dire que l'application à ces ſciences eſt l'application de l'eſprit à Dieu, la plus pure & la plus parfaite dont on ſoit naturellement capable : & que c'eſt dans la vûë du monde intelligible qu'elles ont pour objet, que Dieu même connoît & produit ce monde ſenſible, duquel les corps reçoivent la vie, comme les eſprits vivent de l'autre.

Ceux qui ne ſuivent que les impreſſions de leurs ſens & que les mouvemens de leurs paſſions, ne ſont pas capables de goûter la vérité, parce qu'elle ne les flatte pas. Et les gens de bien qui s'oppoſent ſans ceſſe à leurs paſſions, lorſqu'elles leur préſentent de faux biens, n'y réſiſtent pas toujours lorſqu'elles leur cachent la vérité, ou lorſqu'elles la leur rendent mépriſable : parce qu'on peut être homme de bien, ſans être fort éclairé. Il n'eſt pas néceſſaire pour être agréable à Dieu, de ſçavoir exactement que nos ſens, notre imagination, & nos paſſions nous repréſentent toujours les choſes autrement qu'elles ſont ; car enfin l'on ne voit pas que Jeſus-Chriſt & les Apôtres

ayent eu deſſein de nous détromper de beaucoup d'erreurs, que M. Deſcartes nous a découvert ſur cette matiere.

Il y a bien de la difference entre la foy & l'intelligence, entre l'Evangile & la Philoſophie. Les hommes les plus groſſiers ſont capables de foy, & il y en a très-peu qui ſoient capables de la connoiſſance pure des véritez évidentes. La foy repréſente aux ſimples, Dieu comme le Créateur du ciel & de la terre ; & cela ſuffit pour les porter à l'aimer & à le ſervir. La raiſon ne le conſidere pas ſeulement dans ſes ouvrages, Dieu étoit ce qu'il eſt avant qu'il fut Créateur : elle tâche de l'enviſager dans lui-même, ou par cette grande & vaſte idée d'Etre infiniment parfait laquelle il renferme. Le Fils de Dieu, qui eſt la ſageſſe du Pere, ou la vérité éternelle, s'eſt fait homme, & s'eſt rendu ſenſible pour ſe faire connoître aux hommes charnels & groſſiers. Il les a voulu inſtruire par ce qui les aveugloit : il les a voulu porter à ſon amour & les détacher des biens ſenſibles par les mêmes choſes qui les captivoient. Agiſſant avec des ſens,

il s'eſt ſervi d'un eſpece de folie pour les rendre ſages. Ainſi les gens de bien, & ceux qui ont le plus de foy n'ont par toujours le plus d'intelligence. Ils peuvent connoître Dieu par la foy, & l'aimer par le ſecours de la grace, ſans ſçavoir qu'il eſt leur tout de la maniere dont les Philoſophes peuvent l'entendre, & ſans penſer que la connoiſſance abſtraite de la vérité ſoit une eſpece d'union avec lui. Il ne faut donc pas être ſurpris, s'il y a ſi peu de perſonnes qui travaillent à fortifier l'union naturelle qu'ils ont avec Dieu par la connoiſſance de la vérité ; puiſqu'il eſt néceſſaire pour cela de combattre ſans ceſſe contre les impreſſions des ſens & des paſſions, d'une maniere bien différente de celle qui eſt familiere aux perſonnes les plus vertueuſes : car les plus gens de bien ne ſont pas toujours perſuadez, que les ſens & les paſſions ſont trompeurs en la maniere que nous avons expliqué dans les livres précédens.

Il n'y a que les ſentimens ou les penſées auſquelles le corps a quelque part, qui cauſent immédiatement les paſſions, parce qu'il n'y a que l'é-

branlement des fibres du cerveau qui excite quelque émotion particuliere dans les eſprits animaux. Ainſi il n'y a que les ſentimens qui convainquent ſenſiblement, que l'on tient à certaines choſes pour leſquelles ils excitent de l'amour. Or l'on ne ſent point l'union naturelle qu'on a avec Dieu, lorſqu'on connoît la vérité: on ne penſe pas même à lui; car il eſt & opere en nous d'une maniere ſi ſecrette & ſi inſenſible que nous ne nous en appercevons pas. L'union que nous avons naturellement avec Dieu n'excite donc point notre amour pour lui. Mais il n'en eſt pas de même de l'union que nous avons avec les choſes ſenſibles. Tous nos ſentimens prouvent cette union: les corps nous frappent la vûë lorſqu'ils agiſſent en nous: leur action n'a rien de caché. Notre propre corps nous eſt même plus preſent que notre eſprit, & nous le conſiderons comme la meilleure partie de nous-mêmes. Ainſi l'union que nous avons avec notre corps, & par notre corps à tous les objets ſenſibles, excite en nous un amour violent, qui augmente cette union, & qui nous rend dépen-

dans des choſes qui ſont infiniment au-deſſous de nous.

CHAPITRE VI.

Des erreurs les plus generales des paſſions, quelques exemples particuliers.

C'Eſt à la Morale à découvrir toutes les erreurs particulieres dans leſquelles nos paſſions nous engagent touchant le bien : c'eſt à elle à combattre les amours déreglez, à rétablir la droiture du cœur, à régler les mœurs. Mais ici notre fin principale eſt de regler l'eſprit, & de découvrir les cauſes de nos erreurs à l'égard de la vérité : ainſi nous ne pouſſerons pas davantage les choſes que nous venons de dire, qui ne regardent que l'amour du vrai bien. Nous allons à l'eſprit, & nous ne paſſons par le cœur, que parce que le cœur en eſt le maître. Nous recherchons la verité en elle-même & ſans rapport à nous ; & nous ne conſiderons le rapport qu'elle a avec nous, que parce que ce rapport eſt cauſe que l'amour propre nous le cache & nous

la déguiſe : car nous jugeons de toutes choſes ſelon nos paſſions, & par conſéquent nous nous trompons en toutes choſes ; les jugemens de paſſions n'étant jamais d'accord avec les jugemens de la verité.

Amor ſi ût nec odium, veritatis judicium neſcit. Vis judicium veritatis audire? *Sicut audio, ſic judico* : non ſicut odi, non ſicut amo, non ſicut timeo Eſt judicium odii, ut illud : *Nos legem habemus & ſecundùm legem noſtram debet mori.* Eſt & timoris, ut illud : *Si dimittimus eum ſic, venient Romani & tollent noſtrum locum & gentem.* Judicium verò amoris, ut David de filio parricidâ. *Parcite*, inquit, *puero Abſalom.* S. Bern. *De grad. humilitatis.*

Joan. 5. 30.

Joan. 19. 7.

Joan 11. 48.

Secundo Reg. 18. 5.

C'eſt ce que nous apprend l'admirable S. Bernard par ces belles paroles : *l'amour & la haine*, dit-il, *ne ſçavent point juger ſelon la vérité. Mais ſi vous voulez un jugement de vérité.* Je juge ſelon ce que j'entends. *Ce n'eſt point par haine, ce n'eſt point par amour, ce n'eſt point par crainte. Voici un mouvement de haine.* Nous avons une loy, & il doit mourir ſelon notre loy. *Voicy un jugement de crainte.* Si nous le laiſſons faire ainſi, les Romains viendront & ruineront notre ville & notre

nation. *Voici enfin un jugement d'amour : c'eſt lorſque David parlant de ſon fils parricide, dit :* Pardonnez à mon fils Abſalon. Notre amour, notre haine, notre crainte ne nous font faire que de faux jugemens : & il n'y a que la lumiere pure de la vérité qui éclaire notre eſprit, & que la voix diſtincte de notre maître commun, qui nous faſſe faire des jugemens ſolides, pourvû que nous ne jugions que de ce qu'il nous dit, & que ſelon qu'il nous le dit, *ſicut audio, ſic judico.* Mais voyons de quelle maniere nos paſſions nous ſéduiſent, afin que nous puiſſions leur réſiſter avec plûs de facilité.

Les paſſions ont un ſi grand rapport avec les ſens, qu'il ne ſera pas difficile d'expliquer de quelle maniere elles nous engagent dans l'erreur, après ce que nous avons dit dans le premier Livre. Car les cauſes générales des erreurs de nos paſſions ſont entierement ſemblables à celles des erreurs de nos ſens.

La cauſe la plus générale des erreurs de nos ſens eſt, comme nous avons fait voir dans le premier livre, que nous attribuons aux objets de

dehors ou à notre corps les ſenſations qui ſont propres à notre ame ; que nous attachons les couleurs ſur la ſurface des corps ; que nous répandons la lumiere, les ſons & les odeurs dans l'air ; & que nous fixons la douleur & le chatoüillement dans les parties de notre corps, qui reçoivent quelques changemens par le mouvement des corps qui les rencontrent.

Il faut dire à peu prés la même choſe de nos paſſions. Nous attribuons imprudemment aux objets qui les cauſent ou qui ſemblent les cauſer, toutes les diſpoſitions de notre cœur, notre bonté, notre douceur, notre malice, notre aigreur, & toutes les autres qualitez de notre eſprit. L'objet qui fait naître en nous quelque paſſion, nous paroît en quelque façon renfermer en lui-même ce qui ſe réveille en nous, lorſque nous penſons à lui : de même que les objets ſenſibles nous paroiſſent renfermer en eux-mêmes les ſenſations qu'ils excitent en nous par leur préſence. Lorſque nous aimons quelque perſonne, nous ſommes naturellement portez à croire qu'elle nous aime, & nous avons quelque peine à nous ima-

giner qu'elle ait deſſein de nous nuire, ni de s'oppoſer à nos deſirs. Mais ſi la haine ſuccede à l'amour, nous ne pouvons croire qu'elle nous veüille du bien : nous interprétons toutes ſes actions en mauvaiſe part : nous ſommes toujours ſur nos gardes & dans la défiance, quoiqu'elle ne penſe pas à nous, ou qu'elle ne penſe qu'à nous rendre ſervice. Enfin nous attribuons injuſtement à la perſonne qui excite en nous quelque paſſion, toutes les diſpoſitions de notre cœur : de même que nous attribuons imprudemment aux objets de nos ſens toutes les qualitez de notre eſprit.

De plus, par la même raiſon que nous croyons que tous les hommes reçoivent les mêmes ſenſations que nous des mêmes objets, nous penſons que tous les hommes ſont agitez des mêmes paſſions que nous pour les mêmes ſujets, pourvû que nous croyïons qu'il en puiſſent être agitez. Nous penſons que l'on aime ce que nous aimons, ou que l'on deſire ce que nous deſirons, & de-là naiſſent les jalouſies & les ſecrettes averſions, ſi le bien que nous recherchons ne peut être poſſedé tout entier de plu-

ſieurs ; car ſi pluſieurs perſonnes peuvent le poſſeder ſans le diviſer comme le ſouverain bien, la ſcience, la vertu, &c. Il arrive tout le contraire. Nous penſons auſſi que l'on hait, que l'on fuit, que l'on craint les mêmes choſes que nous : & de là viennent les liaiſons, & les conſpirations ſecrettes ou manifeſtes, ſelon la nature & l'état de la choſe que l'on hait, par le moyen deſquelles liaiſons nous eſperons de nous délivrer de nos miſeres.

Nous attribuons donc aux objets de nos paſſions les émotions qu'ils produiſent en nous, & nous penſons que tous les autres hommes, & même quelquefois que les bêtes en ſont agitées comme nous. Mais outre cela nous jugeons encore plus témérairement que la cauſe de nos paſſions qui n'eſt ſouvent qu'imaginaire eſt réellement dans quelque objet.

Lorſque nous avons un amour paſſionné pour quelqu'un, nous jugeons que tout en eſt aimable. Ses grimaces ſont des agréemens ; ſa difformité n'a rien de choquant, ſes mouvemens irréguliers & ſes geſtes mal compoſez ſont juſtes, ou pour le moins ils

ſont naturels. S'il ne parle jamais, c'eſt qu'il eſt ſage : s'il parle toujours, c'eſt qu'il eſt plein d'eſprit ; s'il parle de tout, c'eſt qu'il eſt univerſel ; s'il interrompt les autres ſans ceſſe, c'eſt qu'il a du feu, de la vivacité, du brillant : enfin s'il veut toujours primer, c'eſt qu'il le mérite. Notre paſſion nous couvre ou nous déguiſe de cette ſorte tous les défauts de nos amis, & au contraire elle releve avec éclat leurs plus petits avantages.

Mais ſi cette amitié qui n'eſt fondée, comme les autres paſſions, que ſur l'agitation du ſang & des eſprits animaux, vient à ſe refroidir faute de chaleur ou d'eſprits propres à l'entretenir, & ſi l'interêt, ou quelque faux rapport change la diſpoſition du cerveau ; la haine ſuccedant à l'amour, ne manquera pas de nous faire imaginer dans l'objet de notre paſſion, tous les défauts qui peuvent être un ſujet d'averſion. Nous verrons dans cette même perſonne des qualitez toutes contraires à celles que nous y admirions auparavant. Nous aurons honte de l'avoir aimée ; & la paſſion dominante ne manquera pas de ſe juſtifier, & de rendre ridicule celle

dont elle a pris la place.

La puiſſance & l'injuſtice des paſſions ne ſe bornent pas encore aux choſe que nous venons de dire. Elles s'étendent infiniment plus loin. Nos paſſions ne nous déguiſent pas ſeulement leur objet principal, mais encore toutes les choſes qui y ont quelque rapport. Non-ſeulement elles nous rendent aimables toutes les qualitez de nos amis, mais encore la plûpart des qualitez des amis de nos amis. Elles paſſent même plus avant dans ceux qui ont quelque étenduë & quelque force d'imagination ; car leurs paſſions ont ſur leur eſprit une domination ſi vaſte & ſi étenduë, qu'il n'eſt pas poſſible d'en marquer les bornes.

Les choſes que je viens de dire ſont des principes ſi generaux & ſi féconds d'erreurs, de préventions & d'injuſtices, qu'il eſt impoſſible d'en faire remarquer toutes les ſuites. La plûpart des véritez ou plutôt des erreurs de certains lieux, de certains tems, de certaines communautez, de certaines familles, en ſont des conſéquences. Ce qui eſt vrai en Eſpagne eſt faux en France, ce qui eſt vrai à Paris

Paris eſt faux à Rome : ce qui eſt certain chez les Jacobins, eſt incertain chez les Cordeliers : ce qui eſt indubitable chez les Cordeliers, ſemble être une erreur chez les Jacobins. Les Jacobins ſe croyent obligez de ſuivre S. Thomas, & pourquoi ? c'eſt ſouvent parce que ce ſaint Docteur étoit de leur Ordre. Les Cordeliers au contraire embraſſent les ſentimens de Scot, parce que Scot étoit Cordelier.

Il y a de même des vérités & des erreurs de certains tems. La terre tournoit il y a deux mille ans : elle eſt demeurée immobile juſqu'à nos jours : & voici qu'elle commence à s'ébranler. On a brûlé autrefois Ariſtote : un Concile Provincial approuvé par un Pape, a très-ſagement défendu qu'on enſeignât ſa Phyſique. On l'a admiré depuis ce tems-là : & voici qu'on commence à la mépriſer. Il y a des opinions reçûës preſentement dans les écoles, qui ont été rejettées comme des héréſies, & ceux qui les ſoûtenoient excommuniez comme des hérétiques par quelques Evêques. Parce que les paſſions cauſant des factions, les factions produiſent de ces vérités ou de ces erreurs auſſi in-

conſtantes que la cauſe qui les excite. Par exemple, les hommes ſont indifferens à l'égard de la ſtabilité de la terre, & de la forme de * *corporeité*; Mais ils ne ſont point indifférens pour ces opinions, lorſqu'elles ſont ſoûtenuës par ceux qu'ils haïſſent. Ainſi l'averſion ſoûtenuë par quelque ſentiment confus de pieté, fait naître un zele indiſcret, qui s'échauffe & qui s'allume peu à peu, & qui produit enfin de ces évenemens qui ne paroiſſent étranges à tout le monde, que long-tems après qu'ils ſont arrivez.

* Concile d'Angl. par Spelman l'an 1487.

On a de la peine à s'imaginer que la paſſion aille juſques-là : mais c'eſt que l'on ne ſçait pas que nos paſſions s'étendent à tout ce qui les peut ſatisfaire. Aman ne vouloit peut-être point de mal à tout le peuple Juif; mais Mardochée ne le ſaluë pas, il eſt Juif ; il faut donc perdre toute la nation, la vengeance en ſera plus magnifique.

Il s'agit entre des plaideurs de ſçavoir qui a droit à une terre : ils ne devroient apporter que leurs titres, & ne dire que ce qui a rapport à leur affaire, ou qui la peut rendre meil-

leure. Cependant ils ne manquent pas de dire toute ſorte de mal les uns des autres, de ſe contredire en toutes choſes, de former des conteſtations & des accuſations inutiles, & d'embroüiller leur procès d'une infinité d'acceſſoires qui confondent le principal. Enfin toutes les paſſions s'étendent auſſi loin que la vûë de l'eſprit de ceux qui en ſont émus : Je veux dire qu'il n'y a aucune choſe que nous penſions avoir quelque rapport avec l'objet de nos paſſions, à laquelle le mouvement de ces paſſions ne s'étende. Et voici comment cela ſe fait.

Les traces des objets ſont tellement liées les unes avec les autres dans le cerveau, qu'il eſt impoſſible que le cours des eſprits en réveille quelqu'une avec force, que pluſieurs autres ne ſe r'ouvrent en même tems. L'idée principale de la choſe à laquelle on penſe, eſt donc néceſſairement accompagnée d'un grand nombre d'idées acceſſoires, leſquelles s'augmentent d'autant plus, que l'impreſſion des eſprits animaux eſt plus violente. Or cette impreſſion des eſprits ne peut manquer d'être violente dans

les paſſions, à cauſe que les paſſions pouſſent ſans ceſſe dans le cerveau en abondance & avec beaucoup de force, les eſprits propres pour conſerver les traces des idées qui repréſentent leur objet. Ainſi le mouvement d'amour ou de haine ne s'étend pas ſeulement à l'objet principal de la paſſion ; mais encore à toutes les choſes que l'on reconnoît avoir quelque rapport à cet objet ; parce que le mouvement de l'ame dans la paſſion ſuit la perception de l'eſprit ; de même que le mouvement des eſprits animaux dans le cerveau ſuit les traces du cerveau, tant celles qui réveillent l'idée principale de l'objet de la paſſion, que les autres qui y ont rapport.

Il ne faut donc pas s'étonner ſi les hommes pouſſent ſi loin leur haine ou leur amour, & s'ils font des actions ſi bizarres & ſi ſurprenantes. Il y a raiſon particuliere de tous ces effets ; quoique nous ne la connoiſſions pas. Leurs idées acceſſoires ne ſont point toujours ſemblables aux nôtres ; nous ne les pouvons connoître. Ainſi il y a toujours quelque raiſon particuliere qui les fait agir d'une maniere qui nous paroît ſi extravagante.

CHAPITRE VII.

Des paſſions en particulier, & premierement de l'admiration & de ſes mauvais effets.

TOUT ce que j'ay dit juſques icy des paſſions eſt générale, mais il n'eſt pas fort difficile d'en tirer des conſéquences particulieres. Il n'y a qu'à faire quelque réfléxion ſur ce qui ſe paſſe dans ſoy-même, & ſur les actions des autres ; & l'on découvrira plus de ces ſortes de véritez d'une ſeule vûë, que l'on n'en pourroit expliquer dans un tems conſidérable. Cependant, il y a ſi peu de perſonnes qui s'aviſent de rentrer dans eux-mêmes, & qui faſſent pour cela quelque effort d'eſprit, qu'afin de les y exciter & de réveiller leur attention, il eſt néceſſaire de deſcendre quelque peu dans le particulier.

Quand on ſe hâte & qu'on ſe frappe ſoi-même, il ſemble que l'on ſoit preſque inſenſible : mais quand on eſt ſeulement touché par les autres, on en reçoit des ſentimens aſſez vifs

pour réveiller l'attention. En un mot on ne ſe chatoüille pas ſoy-même, on ne s'en aviſe pas, & l'on n'y réüſſiroit peut-être pas ſi l'on s'en aviſoit. C'eſt à peu prés par cette même raiſon que l'eſprit ne s'aviſe pas de ſe tâter & de ſe ſonder ſoi-même, qu'il ſe dégoûte incontinent de cette ſorte de recherche, & qu'il n'eſt ordinairement capable de reconnoître & de ſentir toutes les parties de ſon ame, que lorſque d'autres les touchent & les luy font ſentir. Ainſi il eſt néceſſaire, pour faciliter à quelques eſprits la connoiſſance d'eux-mêmes, de deſcendre quelque peu dans le particulier des paſſions, afin de leur apprendre en les touchant, toutes les parties qui les compoſent.

Ceux qui liront ce qui ſuit, doivent néanmoins être avertis, qu'ils ne ſentiront pas toujours que je les touche, & qu'ils ne ſe reconnoîtront pas toujours ſujets aux paſſions & aux erreurs dont je parlerai, par la raiſon que toutes les paſſions particulieres ne ſont pas toujours les mêmes dans tous les hommes.

Tous les hommes ont les mêmes inclinations naturelles qui n'ont point

de rapport au corps. Ils ont même toutes celles qui ont rapport au corps, lorſque leur corps eſt parfaitement bien diſpoſé. Mais les divers tempéramens des corps & leurs changemens fréquens, cauſent une varieté infinie dans les paſſions particulieres. Que ſi l'on ajoûte à la diverſité de la conſtitution du corps celle qui vient des objets, qui font des impreſſions bien différentes ſur tous ceux qui n'ont pas les mêmes emplois, ni la même maniere de vivre; il eſt évident que tel ſe peut ſentir fortement touché en quelque endroit de ſon ame par certaines choſes, qui demeurera entierement inſenſible à beaucoup d'autres. Ainſi on ſe tromperoit ſouvent, ſi on jugeoit toujours par ce que l'on ſent, de ce que les autres doivent ſentir.

Je ne crains point de me tromper, lorſque j'aſſure que tous les hommes, veulent être heureux: car je ſçay avec une entiere certitude que les Chinois & les Tartares, que les Anges & les Démons mêmes, enfin que tous les eſprits ont de l'inclination pour la felicité. Je ſçay même que Dieu ne produira jamais aucun eſprit ſans ce

deſir. Ce n'eſt point l'expérience qui me l'a appris : jamais je ne vis ni Chinois ni Tartare. Ce n'eſt point le témoignage intérieur de ma conſcience : il m'apprend ſeulement que je veux être heureux. Il n'y a que Dieu qui me puiſſe convaincre intérieurement que tous les autres hommes, les Anges & les démons veulent être heureux. Il n'y a que luy qui puiſſe m'aſſurer qu'il ne donnera jamais l'être à aucun eſprit qui ſoit indifférent pour le bonheur ; car quel autre que luy pourroit m'aſſurer poſitivement de ce qu'il fait, & même de ce qu'il penſe ? & comme il ne peut jamais me tromper, je ne puis douter de ce qu'il m'apprend. Je ſuis donc certain que tous les hommes veulent être heureux, parce que cette inclination eſt naturelle, & qu'elle ne dépend point du corps.

Il n'en eſt pas de même des paſſions particulieres. Si je ſuis paſſionné pour la muſique, pour la danſe, pour la chaſſe : ſi j'aime les douceurs ou le haut goût ; je n'en puis rien conclure de certain touchant les paſſions des autres hommes. Le plaiſir eſt ſans doute doux & agréable à tous les

hommes, mais tous les hommes ne trouvent pas du plaiſir dans les mêmes choſes. L'amour du plaiſir eſt une inclination naturelle : cet amour ne dépend point du corps : il eſt donc général à tous les hommes. Mais l'amour de la muſique, de la chaſſe ou de la danſe, n'eſt pas général ; parce que la diſpoſition du corps dont il dépend étant différente dans tous les hommes, toutes les paſſions qui en dépendent ne ſont pas toujours les mêmes.

Les paſſions générales comme le deſir, la joye & la triſteſſe, tiennent le milieu entre les inclinations naturelles & les paſſions particulieres. Elles ſont générales comme les inclinations ; mais elles ne ſont pas également fortes, parce que la cauſe qui les produit & qui les entretient n'eſt pas elle-même également agiſſante. Il y a une variété infinie dans les degrez d'agitation des eſprits animaux, dans leur abondance & leur diſette, leur ſolidité & leur délicateſſe, & dans le rapport des fibres du cerveau avec ces eſprits.

Ainſi il arrive très-ſouvent que l'on ne touche les autres en au-

cun endroit de leur ame, lorſque l'on parle des paſſions particulieres : mais lorſqu'on les touche ils en ſont fortement émus. Il en eſt au contraire des paſſions generales & des inclinations : on touche toujours lorſque l'on en parle : mais on touche d'une maniere ſi foible & ſi languiſſante, qu'on ne ſe fait preſque pas ſentir. Je dis ces choſes, afin que l'on ne juge pas ſi je me trompe, par le ſeul ſentiment qu'on a déja reçû de ce que j'ay dit, ou que l'on recevra de ce que je dirai dans la ſuite : mais par la conſideration de la nature des paſſions dont je traite.

Si l'on ſe propoſoit de traiter de toutes les paſſions particulieres, ou ſi on les diſtinguoit par les objets qui les excitent ; il eſt viſible qu'on ne finiroit jamais, & qu'on diroit toujours la même choſe. On ne finiroit jamais, parce que les objets de nos paſſions ſont infinis : & l'on diroit toujours la même choſe, parce l'on traiteroit toujours du même ſujet. Les paſſions particulieres pour la poëſie, pour l'hiſtoire, pour les mathématiques, pour la chaſſe & pour la danſe, ne ſont qu'une même paſ-

ſion : car, par exemple, les paſſions de deſir ou de joye, pour tout ce qui plaît ne ſont pas différentes, quoique les objets particuliers qui plaiſent ſoient différens.

Il ne faut donc pas multiplier le nombre des paſſions ſelon le nombre des objets qui ſont infinis, mais ſeulement ſelon les principaux rapports qu'ils peuvent avoir avec nous. Et de cette maniere on reconnoîtra, comme nous l'expliquerons plus bas, que l'amour & l'averſion ſont les paſſions meres, qu'elles n'engendrent point d'autres paſſions generales que le deſir, la joye, & la triſteſſe : que les paſſions particulieres ne ſont compoſées que de ces trois primitives ; & qu'elles ſont d'autant plus compoſées que l'idée principale du bien ou du mal qui les excite, eſt accompagnée d'un plus grand nombre d'idées acceſſoires, ou que le bien & le mal ſont plus circonſtantiez par rapport à nous.

Si l'on ſe ſouvient de ce que l'on a dit de la liaiſon des idées *, & que dans les grandes paſſions les eſprits animaux étant extrémement agitez, réveillent dans le cerveau toutes les

* Liv. 2. ch. 5

traces qui ont quelque rapport avec l'objet qui nous agite ; on reconnoîtra qu'il y a des paſſions différentes d'une infinité de façons, leſquelles n'ont point de nom particulier, & qu'on ne peut expliquer d'autre maniere qu'en diſant qu'elles ſont inexplicables.

Si les paſſions primitives, de la combinaiſon deſquelles les autres s'engendrent, n'étoient point capables du plus & du moins, on n'auroit pas de peine à déterminer le nombre de toutes les paſſions. Mais le nombre des paſſions qui ſe font de l'aſſemblage des autres eſt néceſſairement infini : parce qu'une même paſſion ayant des degrez infinis, elle peut en ſe joignant avec les autres ſe combiner en une infinité de manieres. De ſorte qu'il n'y a peut-être jamais eu deux hommes émûs d'une même paſſion, ſi par même paſſion l'on entend l'aſſemblage de tous les mouvemens égaux & de tous les ſentimens ſemblables qui ſe réveillent en nous à l'occaſion de quelque objet.

Mais le plus & le moins ne changeant point l'eſpéce, on peut dire

que le nombre des paſſions n'eſt pas infini : parce que les circonſtances qui accompagnent le bien & le mal ne ſont point infinies. Mais expliquons nos paſſions en particulier.

Lorſque nous voyons quelque choſe pour la premiere fois, ou que l'ayant déja vûe pluſieurs fois accompagnée de certaines circonſtances, nous la voyons revêtuë de quelques autres, nous en ſommes ſurpris & nous l'admirons. Ainſi une nouvelle idée, ou une nouvelle liaiſon de vieilles idées cauſe en nous une paſſion imparfaite, qui eſt la premiere de toutes, & que l'on nomme admiration. Je dis que cette paſſion eſt imparfaite, parce qu'elle n'eſt point excitée par l'idée ni par le ſentiment du bien.

Le cerveau ſe trouvant alors frappé en de certains endroits dans leſquels il ne l'avoit jamais été, ou d'une maniere toute nouvelle, l'ame en eſt ſenſiblement touchée, & par conſéquent elle s'applique fortement à ce qu'il y a de nouveau dans ſon objet ; par la même raiſon, qu'un ſimple chatoüillement à la plante des pieds, excite dans l'ame par la nouveauté

plutôt que par la force de l'impreſſion, un ſentiment tres-ſenſible & très-appliquant. Il y a encore d'autres raiſons de l'application de l'ame aux choſes nouvelles, mais je les ai expliquées en parlant des inclinations naturelles : On ne conſidere ici l'ame que par rapport au corps, & ſelon ce rapport, c'eſt l'émotion extraordinaire des eſprits animaux qui eſt la cauſe naturelle de ſon application aux choſes nouvelles, car les émotions ordinaires des eſprits n'excitent que très-peu notre attention.

Dans l'admiration préciſément comme telle, on ne conſidere les choſes que ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes, ou ſelon ce qu'elles paroiſſent : on ne les conſidere point par rapport à ſoi : on ne les conſidere point comme bonnes ou comme mauvaiſes. Et c'eſt pour cela que les eſprits ne ſe répandent point dans les muſcles, pour donner au corps la diſpoſition propre à la recherche du bien ou à la fuite du mal ; & qu'ils n'agitent point les nerfs qui vont au cœur & aux autres viſceres, pour hâter ou pour retarder la fermentation & le mouvement du ſang,

comme il arrive dans toutes les autres paſſions. Tout ce qu'il y a d'eſprits tend vers le cerveau pour y tracer une image vive & diſtincte de l'objet qui ſurprend, afin que l'ame le conſidere & le reconnoiſſe : mais tout le reſte du corps demeure comme immobile & dans la même poſture. Comme il n'y a point d'émotion dans l'ame, il n'y a point auſſi de mouvement dans le corps.

Si les choſes que l'on admire paroiſſent grandes, l'admiration eſt toujours ſuivie de l'eſtime & quelquefois de la vénération. Elle eſt au contraire toujours accompagnée de mépris & quelquefois de dédain, lorſqu'elles paroiſſent petites.

L'idée de la grandeur produit dans le cerveau un grand mouvement d'eſprits, & la trace qui la repreſente ſe conſerve fort long-tems. Un grand mouvement d'eſprits excite auſſi dans l'ame l'idée de la grandeur, & il arrête beaucoup l'eſprit à la conſidération de cette idée.

L'idée de petiteſſe produit dans le cerveau un petit mouvement d'eſprits, & la trace qui la repréſente ne ſe conſerve pas long-tems. Un

petit mouvement d'eſprits, excité auſſi dans l'ame une idée de petiteſſe, & il arrête peu l'eſprit à la conſidération de cette idée. Ces choſes méritent fort d'être remarquées.

Lorſque nous nous conſidérons nous-mêmes, ou quelque choſe qui nous eſt uni, notre admiration n'eſt jamais ſans quelque paſſion qui nous agite. Mais notre agitation n'eſt que dans l'ame & dans les eſprits qui vont au cœur : parce que n'y ayant point de bien qu'il faille rechercher, ni de mal qu'il faille éviter, les eſprits ne ſe répandent point dans les muſcles pour diſpoſer le corps à quelque action.

La vûë de la perfection de ſon être ou de quelque choſe qui luy appartient, produit naturellement l'orgüeil, ou l'eſtime de ſoy-même, le mépris des autres, la joye, & quelques autres paſſions. La vûë de ſa propre grandeur produit la fierté ; la vûë de ſa force, la généroſité ou la hardieſſe ; & la vûë de quelqu'autre qualité avantageuſe, produit naturellement une autre paſſion, qui ſera toujours une eſpece d'orgüeil.

Au contraire, la vûë de quelque

imperfection de ſon être ou d'une choſe qui luy appartient, produit naturellement l'humilité, le mépris de ſoy-même, le reſpect pour les autres, la triſteſſe & quelques autres paſſions. La vûë de ſa petiteſſe produit la baſſeſſe ; la vûë de ſa foibleſſe, la timidité ; & la vûë de quelque qualité deſavantageuſe produit naturellement une autre paſſion, qui ſera toujours une eſpece d'humilité. Mais cette humilité auſſi-bien que l'orgüeil dont je viens de parler, n'eſt proprement ni vertu ni vice. Ce ne ſont l'un & l'autre que des paſſions ou des émotions involontaires, qui ſont néanmoins très-utiles à la ſociété civile, & même abſolument néceſſaires en quelques rencontres pour la conſervation de la vie ou des biens de ceux qui en ſont agitez.

Il eſt néceſſaire, par exemple, d'être humble & timide, & même de témoigner au-dehors la diſpoſition de ſon eſprit par une contenance modeſte & par un air reſpectueux ou craintif, lorſqu'on eſt en préſence d'une perſonne de haute qualité, ou d'un homme fier & puiſſant : car il eſt preſque toujours avantageux pour

le bien du corps, que l'imagination s'abatte à la vûë de la grandeur ſenſible, & qu'elle lui donne des marques exterieures de ſa ſoûmiſſion, & de ſe vénération interieure. Mais cela ſe fait naturellement & machinalement, ſans que la volonté y ait de part, & ſouvent même malgré toute ſa réſiſtance. Les bêtes mêmes qui ont beſoin, comme les chiens, de fléchir ceux avec qui elles vivent, ont d'ordinaire leur machine diſpoſée de maniere qu'elles prennent l'air qu'elles doivent avoir, par rapport à ceux qui les environnent; car cela eſt abſolument néceſſaire pour leur conſervation. Et ſi les oiſeaux ou quelques autres animaux n'ont point la diſpoſition du corps propre pour prendre cet air, c'eſt qu'ils n'ont pas beſoin de fléchir ceux dont ils peuvent par la fuite éviter le courroux, & dont ils peuvent ſe paſſer pour la conſervation de leur vie.

On ne peut trop conſiderer que toutes les paſſions, qui ſont excitées en nous à la vûë de quelque choſe qui eſt hors de nous, répandent machinalement ſur le viſage de ceux qui en ſont frappez, l'air qui leur con-

vient, c'eſt-à-dire un air qui par ſon impreſſion diſpoſe machinalement tous ceux qui le voyent, à des paſſions & à des mouvemens utiles au bien de la ſocieté. L'admiration même, lorſqu'elle n'eſt cauſée en nous, que par la vûë de quelque choſe qui eſt hors de nous & que les autres peuvent conſiderer, produit ſur notre viſage un air qui imprime machinalement l'admiration dans les autres; & qui agit même ſur leur cerveau d'une maniere ſi bien reglée, que les eſprits qui y ſont contenus, ſont pouſſez dans les muſcles de leur viſage pour y former un air tout ſemblable au nôtre.

Cette communication des paſſions de l'ame & des mouvemens des eſprits animaux, pour unir enſemble les hommes par rapport au bien & au mal, & pour les rendre entiérement ſemblables les uns aux autres, non ſeulement par la diſpoſition de leur eſprit, mais encore par la ſituation de leur corps, eſt d'autant plus grande & plus remarquable que les paſſions ſont plus violentes; parce qu'alors les eſprits animaux ſont agitez avec plus de force. Or cela doit être ainſi, parce que les biens & les maux

étans plus grands ou plus preſens ; il faut s'y appliquer davantage, & s'unir plus fortement les uns avec les autres pour les fuir ou pour les rechercher. Mais lorſque les paſſions ſont fort moderées, comme l'eſt ordinairement l'admiration, elles ne ſe communiquent pas ſenſiblement & ne répandent preſque pas l'air par lequel elles ont de coûtume de ſe communiquer. Comme rien ne preſſe, il n'eſt pas à propos qu'elles faſſent effort ſur l'imagination des autres, ni qu'elles les détournent de leurs occupations, auſquelles il eſt peut-être plus néceſſaire qu'ils s'employent, qu'à conſiderer les cauſes de ces paſſions.

Il n'y a rien de plus merveilleux que cette œconomie de nos paſſions, & que cette diſpoſition de notre corps par rapport aux objets qui nous environnent. Tout ce qui ſe paſſe en nous machinalement eſt très-digne de la ſageſſe de celui qui nous a faits. Et comme Dieu nous a rendus capables de toutes les paſſions qui nous agitent, afin principalement de nous lier avec toutes les choſes ſenſibles, pour la conſervation de la ſocieté &

de notre être ſenſible, ſon deſſein s'exécute ſi fidelement par la conſtruction de ſon ouvrage, qu'on ne peut s'empêcher d'en admirer l'artifice & les reſſorts.

Cependant nos paſſions & tous ces liens imperceptibles, par leſquels nous tenons à tout ce qui nous environne, ſont ſouvent par notre faute des cauſes très-conſidérables de nos erreurs & de nos deſordres : car nous ne faiſons point l'uſage que nous devons faire de nos paſſions : nous leur permettons toutes choſes ; & nous ne ſçavons pas même les bornes que nous devons preſcrire à leur puiſſance. Ainſi les paſſions mêmes, qui comme l'admiration ſont très-foibles, & qui nous agitent le moins, ont aſſez de force pour nous faire tomber dans l'erreur. En voicy quelques exemples.

Lorſque les hommes, & principalement ceux qui ont l'imagination vigoureuſe, ſe conſiderent par leur plus bel endroit, ils ſont preſque toujours très-ſatisfaits d'eux-mêmes : & leur ſatisfaction intérieure ne manque jamais de s'augmenter, lorſqu'ils ſe comparent aux autres qui n'ont

Ils n'écoutent les autres qu'avec mépris : ils ne leur répondent qu'en raillant : ils ne penſent que par rapport à eux. Et regardant comme une eſpece de ſervitude l'attention de l'eſprit, ſi néceſſaire pour découvrir la vérité, ils ſont entierement indiſciplinables. L'orgueïl, l'ignorance, & l'aveuglement, vont toujours de compagnie. Les eſprits forts, ou plutôt les eſprits vains & ſuperbes ne veulent pas être diſciples de la vérité : ils ne rentrent dans eux-mêmes que pour ſe contempler & pour s'admirer. Ainſi celui qui réſiſte aux ſuperbes, luit au milieu de leurs ténébres ſans que leurs ténébres ſoient diſſipées.

Il y a au contraire une certaine diſpoſition dans les eſprits animaux & dans le ſang, laquelle nous donne un ſentiment trop bas de nous mêmes. La diſette, la lenteur, & la délicateſſe des eſprits animaux jointes avec la groſſiereté des fibres du cerveau, nous rendent l'imagination foible & languiſſante. Et la vûë, ou plutôt le ſentiment confus de cette foibleſſe ou de cette langueur de notre imagination, nous fait entrer dans

une eſpece d'humilité vicieuſe, qu'on peut appeller baſſeſſe d'eſprit.

Tous les hommes ſont capables de la vérité, mais ils ne s'adreſſent point à celuy qui eſt ſeul capable de l'enſeigner. Les ſuperbes ſe tournent vers eux-mêmes, ils n'écoutent qu'eux-mêmes; & ces faux humbles ſe tournent vers les ſuperbes, & s'aſſujettiſſent à toutes leurs déciſions. Les uns & les autres n'écoutent que des hommes. L'eſprit des ſuperbes obéït à la fermentation de leur propre ſang, c'eſt-à-dire à leur propre imagination : l'eſprit des faux humbles ſe ſoumet à l'air dominant des ſuperbes. Ainſi les uns & les autres ſont aſſujettis à la vanité & au menſonge. Le ſuperbe eſt un homme riche & puiſſant, qui a un grand équipage, qui meſure ſa grandeur par celle de ſon train, & ſa force par celle des chevaux qui tirent ſon carroſſe. Le faux humble ayant le même eſprit & les mêmes principes, eſt un miſérable, pauvre, foible & languiſſant, & qui s'imaginent qu'il n'eſt preſque rien, parce qu'il ne poſſede rien. Cependant notre équipage n'eſt pas nous, & tant s'en faut que l'abondance du ſang & des

des eſprits, que la vigueur & l'impétuoſité de l'imagination nous conduiſent à la vérité, qu'au contraire, il n'y a rien qui nous en détourne davantage. Ce ſont ces hébêtez, s'il eſt permis de les appeller ainſi, ces eſprits froids & languiſſans, qui ſont les plus capables de découvrir les véritez les plus ſolides & les plus cachées. Ils peuvent écouter dans un plus grand ſilence de leurs paſſions la vérité qui les enſeigne dans le plus ſecret de leur raiſon; mais malheureuſement pour eux ils ne penſent point à s'appliquer à ſes paroles. Elle parle ſans éclat ſenſible & d'une voix baſſe, & ce n'eſt que le bruit qui les réveille. Il n'y a que le brillant, que le grand & le magnifique en apparence & ſelon le jugement des ſens, qui les convainque: ils ſe plaiſent à ſe laiſſer ébloüir. Ils aiment mieux entendre ces Philoſophes qui ne racontent que leurs viſions & leurs ſonges, & qui aſſurent comme les faux Prophétes, que la vérité leur a parlé, lorſque la vérité ne leur a point parlé, que d'entendre la vérité même. Il y a plus de quatre mille ans que l'orgueïl humain leur débite des menſonges ſans

qu'ils s'y oppoſent : Ils les reſpectent même & les conſervent comme des traditions ſaintes & divines. Il ſemble que le Dieu de la vérité ne ſoit plus avec eux ; ils ne penſent plus à lui ; ils ne le conſultent plus ; ils ne meditent plus, & ils couvrent leur pareſſe & leur non-chalance des apparences trompeuſes d'une ſainte humilité.

Il eſt vrai, que nous ne pouvons découvrir la vérité par nous-mêmes : mais nous le pouvons toûjours avec celui qui nous éclaire ; & nous ne le pouvons jamais par le ſecours de tous les hommes joints enſemble. Ceux mêmes qui la connoiſſent le mieux ne nous la ſçauroient faire voir, ſi nous n'interrogeons nous-mêmes celui qu'ils ont interrogé, & s'il ne répond à notre attention comme il a répondu à la leur. Il ne faut donc point croire les hommes, parce que les hommes ont parlé, car tout homme eſt trompeur ; mais parce que celui qui ne peut tromper, nous a parlé ; & nous devons ſans ceſſe interroger celui qui ne peut jamais tromper. Nous ne devons point croire ceux qui ne parlent qu'aux oreilles, qui

n'inſtruiſent que le corps, qui n'agiſſent au plus que ſur l'imagination. Mais nous devons écouter attentivement, & croire fidelement celui qui parle à l'eſprit, qui inſtruit la raiſon, & qui pénétrant juſques dans le plus ſecret de l'homme interieur, eſt capable de l'éclairer & de le fortifier contre l'homme extérieur & ſenſible, qui le ſéduit & qui le maltraite ſans ceſſe. Je repete ſouvent ces choſes parce que je les croi tres-dignes d'une ſérieuſe réfléxion. C'eſt Dieu ſeul qu'il faut honorer : Il n'y a que lui qui ſoit capable de répandre en nous la lumiére, comme il n'y a que lui qui ſoit capable de produire en nous les plaiſirs.

Il ſe rencontre quelquefois dans les eſprits animaux & dans le reſte du corps, une certaine diſpoſition qui excite à la chaſſe, à la danſe, à la courſe & généralement à tous les exercices, où la force & l'adreſſe du corps paroiſſent le plus. Cette diſpoſition eſt fort ordinaire aux jeunes gens, & principalement à ceux dont le corps n'eſt pas encore tout-à-fait formé. Les enfans ne peuvent demeurer en place, ils ſont toûjours en action,

lorſqu'ils ſuivent leur humeur. Comme leurs muſcles ne ſont pas encore fortifiez, ni même tout-à-fait achevez ; Dieu qui comme Auteur de la nature régle les plaiſirs de l'ame par rapport au bien du corps, leur fait trouver du plaiſir dans l'exercice, afin que leur corps ſe fortifie. Ainſi dans le tems que les chairs & les fibres des nerfs ſont encore moles, les chemins par leſquels il eſt néceſſaire que les eſprits animaux s'écoulent pour produire toutes ſortes de mouvemens, ſe tracent & ſe conſervent, & il ne s'amaſſe point d'humeurs qui les ferment, ou qui s'étant pourries corrompent quelque partie.

Le ſentiment confus que les jeunes gens ont de la diſpoſition de leur corps, fait qu'ils ſe plaiſent dans la vûë de ſa force & de ſon adreſſe. Ils s'admirent lorſqu'ils en ſçavent meſurer les mouvemens, ou lorſqu'ils ſont capables d'en faire d'extraordinaires : ils ſouhaitent même d'être en préſence de gens qui les conſidérent & qui les admirent. Ainſi ils ſe fortifient peu à peu dans la paſſion pour tous les exercices du corps, laquelle eſt une des principales cauſes

de l'ignorance & de la brutalité des hommes. Car outre le tems que l'on perd dans ces exercices, le peu d'uſage que l'on fait de ſon eſprit, eſt cauſe que la partie principale du cerveau, dont la fléxibilité fait la force & la vivacité de l'eſprit, devient entiérement infléxible, & que les eſprits animaux ne ſe répandent pas facilement dans le cerveau d'une maniére propre pour penſer à ce que l'on veut.

C'eſt ce qui rend la plûpart des gens de guerre & de la nobleſſe incapables de s'appliquer à quoi que ce ſoit. Ils raiſonnent de toutes choſes à la cavaliere, comme l'on dit ordinairement : & ſi l'on prétend leur dire ce qu'ils ne veulent pas entendre, au lieu de penſer à ce qu'il faut répondre, leurs eſprits animaux ſe conduiſent inſenſiblement dans les muſcles qui font lever le bras. Ils répondent preſque ſans réfléxion par quelque coup ou par quelque geſte menaçant : à cauſe que les eſprits étant agitez par les paroles qu'ils entendent, ils ſe portent vers les endroits les plus ouverts par l'habitude de l'exercice. Le ſentiment qu'ils ont de

la force de leur corps les confirme dans ces maniéres inſolentes : & la vûë de l'air reſpectueux de ceux qui les écoutent, leur imprime une ſotte confiance pour dire fiérement & brutalement des ſottiſes. Ils croient même avoir dit de belles & bonnes choſes, parce que la crainte & la prudence des autres leur a été favorable.

Il n'eſt pas poſſible de s'être appliqué à quelque étude, ou de faire actuellement profeſſion de quelque ſcience, ſans qu'on le ſçache : on ne peut être Auteur ou Docteur, ſans s'en ſouvenir. Mais ce ſeul ſouvenir produit naturellement dans l'eſprit de bien des gens un ſi grand nombre de défauts, qu'il leur ſeroit tres-avantageux de n'avoir point la qualité dont ils ſe font honneur. Comme ils s'imaginent qu'elle fait leur plus bel endroit, ils la conſidérent toûjours avec plaiſir : ils la préſentent aux autres avec toute l'adreſſe poſſible : & ils prétendent qu'elle leur donne droit de juger de toutes choſes ſans les examiner. Si l'on eſt aſſez imprudent pour les contredire, ils tâchent d'abord d'inſinuer avec adreſſe & avec un air de douceur & de cha-

rité ce qu'ils ſont, & le droit qu'ils ont de décider. Mais ſi l'on eſt enſuite aſſez hardi pour leur réſiſter, & qu'ils manquent de réponſe, ils diſent alors ouvertement & ce qu'ils penſent d'eux-mêmes, & ce qu'ils penſent de ceux qui leur réſiſtent.

Tout ſentiment intérieur de quelque avantage que l'on poſſéde, enfle naturellement le courage. Un Cavalier qui ſe ſent bien monté & bien armé, qui ne manque ni de ſang ni d'eſprits, eſt prêt de tout entreprendre : la diſpoſition où il ſe trouve le rend généreux & hardi. Il en eſt de même d'un homme d'étude, lorſqu'il ſe croit ſçavant, & que l'enflure de ſon cœur lui a corrompu l'eſprit. Il devient, ſi cela ſe peut dire, généreux & hardi contre la vérité. Quelquefois il la combat témerairement ſans la reconnoître, & quelquefois il la trahit aprés l'avoir reconnuë ; & ſe confiant dans ſa fauſſe érudition, il eſt toûjours prêt de ſoûtenir l'affirmative ou la négative, ſelon que l'eſprit de contradiction le poſſéde.

Il n'en eſt pas de même de ceux qui ne ſe piquent point de ſcience, ils ne ſont point déciſifs. Il eſt rare qu'ils

parlent, s'ils n'ont quelque choſe à dire ; & il arrive même aſſez ſouvent qu'ils ſe taiſent dans le tems qu'ils devroient parler. Ils n'ont point cette réputation & ces marques extérieures de ſcience, leſquelles engagent à parler ſans ſçavoir ce qu'on dit : ils peuvent ſe taire. Mais les ſçavans appréhendent de demeurer ſans rien dire : car ils ſçavent bien qu'on les mépriſera s'ils ſe taiſent, lors même qu'ils n'ont rien à dire ; & qu'on ne les mépriſera pas toujours, quoi qu'ils ne diſent que des ſottiſes, pourvu qu'ils les diſent d'une maniére ſcien ifique.

Ce qui rend les hommes capables de penſer, les rend capables de la vérité : mais ce ne ſont ni les honneurs, ni les richeſſes, ni les degrez, ni la fauſſe érudition qui les rendent capables de penſer, c'eſt leur nature. Ils ſont faits pour penſer, parce qu'ils ſont faits pour la vérité. La ſanté même du corps ne les rend point capables de bien penſer : tout ce qu'elle peut faire eſt de n'y mettre pas un ſi grand empêchement que la maladie. Notre corps nous aide en quelque maniere à ſentir & à imaginer,

mais il ne nous aide point à concevoir. Car quoique ſans le ſecours du corps nous ne puiſſions en méditant fixer nos idées, contre l'effort continuel des ſens & des paſſions, qui les troublent & qui les effacent, à cauſe que nous ne pouvons préſentement vaincre le corps que par le corps : cependant il eſt viſible que le corps ne peut éclairer l'eſprit, ni produire en lui la lumiere de l'intelligence. Car toute idée qui découvre la verité, vient de la verité même. Ce que l'ame reçoit par le corps, n'eſt que pour le corps ; & lorſqu'elle ſe tourne vers les fantômes, elle ne voit que des illuſions & des fantômes : je veux dire qu'elle ne voit point les choſes comme elles ſont en elles-mêmes, mais ſeulement les rapports qu'elles peuvent avoir avec le corps.

Si l'idée de grandeur ou de petiteſſe que nous avons de nous-mêmes, nous eſt ſouvent une occaſion d'erreurs, l'idée que nous avons des choſes qui ſont hors de nous & qui ont quelque rapport à nous, ne fait pas une impreſſion moins dangereuſe. Nous venons de dire que l'idée de grandeur eſt toujours accompagnée

d'un grand mouvement d'eſprits, & qu'un grand mouvement d'eſprits eſt toûjours accompagné d'une idée de grandeur : & qu'au contraire l'idée de petiteſſe eſt toûjours accompagnée d'un petit mouvement d'eſprits, & qu'un petit mouvement d'eſprits eſt toûjours accompagné d'une idée de petiteſſe. De ce principe il eſt facile de conclure que les choſes, qui produiſent en nous de grands mouvemens d'eſprits, doivent naturellement nous paroître avec plus de grandeur ; c'eſt-à-dire plus de force, plus de réalité, plus de perfection que les autres, car par grandeur j'entens toutes ces choſes & pluſieurs autres. Ainſi les biens ſenſibles nous doivent paroître plus grands & plus ſolides que ceux qui ne ſe font point ſentir, ſi nous en jugeons par le mouvement des eſprits, & non point par l'idée pure de la vérité. Une grande maiſon, un train magnifique, un bel emmeublement, des charges, des honneurs, des richeſſes paroiſſent avoir plus de grandeur & de réalité que la vertu & que la juſtice.

Quand on compare la vertu aux richeſſes par la vûë claire de l'eſprit,

alors on leur préfere la vertu ; mais lorſqu'on fait uſage de ſes yeux & de ſon imagination, & que l'on ne juge de ces choſes que par l'émotion des eſprits qu'elles excitent en nous, on préfere ſans doute les richeſſes à la vertu.

C'eſt par ce principe que nous penſons, que les choſes ſpirituelles, ou qui ne ſe font point ſentir ne ſont preſque rien : Que les idées de notre eſprit ſont moins nobles que les objets qu'elles repréſentent : Qu'il y a moins de réalité & de ſubſtance dans l'air que dans les métaux, dans l'eau que dans la glace : Que les eſpaces depuis la terre juſqu'au firmament ſont vuides, ou que le corps, qui les rempliſſent, n'ont point tant de réalité & de ſolidité que le Soleil & les Etoiles. Enfin ſi nous tombons en une infinité d'erreurs ſur la nature & ſur la perfection de chaque choſe, c'eſt que nous raiſonnons ſur ce faux principe.

Un grand mouvement d'eſprits, & par conſéquent une forte paſſion accompagnant toujours une idée ſenſible de grandeur ; & un petit mouvement d'eſprits, & par conſéquent une foible paſſion accompagnant auſ-

ſi une idée ſenſible de petiteſſe, on s'applique beaucoup & l'on emploie trop de tems à l'étude de tout ce qui excite une idée ſenſible de grandeur, & l'on neglige tout ce qui ne donne qu'une idée ſenſible de petiteſſe. Ces grands corps, par exemple, qui roulent ſur nos têtes, ont fait de tout tems impreſſion ſur les eſprits : on les a d'abord adorez à cauſe de l'idée ſenſible de leur grandeur & de leur éclat. Quelques génies plus hardis en ont examiné les mouvemens, & ces Aſtres ont été dans tous les ſiécles, l'objet ou de l'étude, ou de la vénération de beaucoup de gens. On peut même penſer que la crainte de ces influences imaginaires, qui effrayent encore préſentement les Aſtrologues & les eſprits foibles, eſt une eſpece d'adoration qu'une imagination abbatuë rend à l'idée de grandeur qui repreſente les corps celeſtes.

Le corps de l'homme au contraire, infiniment plus admirable & plus digne de notre application, que tout ce qu'on peut ſçavoir de Jupiter, de Saturne & de toutes les autres planettes, n'eſt preſque point connu. L'idée ſenſible des parties de chair diſſequée

n'a rien de grand, & cauſe même du dégoût & de l'horreur ; de ſorte que ce n'eſt que depuis quelques années, que les perſonnes d'eſprit regardent l'anatomie, comme une ſcience qui mérite leur application. Il s'eſt trouvé des Princes & des Rois Aſtronomes, & qui faiſoient gloire de l'être : La grandeur des Aſtres ſembloit s'accommoder avec la grandeur de leur dignité. Mais je ne croi pas que l'on en ait vû qui ſe ſoient fait honneur de ſçavoir l'anatomie, & de bien diſſequer un cœur & un cerveau. Il en eſt de même de beaucoup d'autres ſciences.

Les choſes rares & extraordinaires produiſent dans les eſprits des mouvemens plus grands & plus ſenſibles, que celles qui ſe voyent tous les jours; on les admire, on y attache par conſéquent quelque idée de grandeur & elles excitent ainſi dans les eſprits des paſſions d'eſtime & de reſpect. C'eſt ce qui renverſe la raiſon de bien des gens ; il y en a beaucoup qui ſont ſi reſpectueux & ſi curieux pour tout ce qui nous reſte de l'antiquité, pour tout ce qui vient de loin, ou qui eſt rare & extraordinaire, que

leur eſprit en eſt comme eſclave ; car l'eſprit n'oſe juger ou ſe mettre au deſſus de ce qu'il reſpecte.

Il eſt vrai qu'il n'y a pas grand danger pour la vérité, que des gens aiment les médailles, les armes, & les habillemens des anciens, ou ceux des Chinois ou des Sauvages. Il n'eſt pas tout-à-fait inutile de ſçavoir la carte de l'ancienne Rome, ou les chemins de Tomquin à Nanquin, quoi qu'il ſoit plus utile pour nous de ſçavoir ceux de Paris à S. Germain ou à Verſailles. Enfin on ne peut trouver à redire que des gens veüillent ſçavoir au vrai l'hiſtoire de la guerre des Grecs avec les Perſes, ou des Tartares avec les Chinois, & qu'ils ayent pour Thucidide & pour Xenophon, ou pour tout autre qu'il vous plaira, une inclination extraordinaire. Mais on ne peut ſouffrir que l'admiration pour l'antiquité ſe rend maîtreſſe de la raiſon ; qu'il ſoit comme deffendu de faire uſage de ſon eſprit pour examiner les ſentimens des Anciens ; & que ceux qui en découvrent, & qui en démontrent la fauſſeté, paſſent pour préſomptueux & pour téméraires.

Les véritez ſont de tous les tems. Si Ariſtote en a découvert quelques-unes, l'on en peut auſſi découvrir aujourd'hui. Il faut prouver les opinions de cet Auteur par des raiſons que l'on puiſſe recevoir ; car ſi les opinions d'Ariſtote étoient ſolides de ſon tems, elles le ſeront encore maintenant. C'eſt une illuſion que de prétendre prouver par des autoritez humaines les véritez de la nature. Peut-être que l'on peut prouver qu'Ariſtote a eu de certaines penſées ſur de certains ſujets : mais ce n'eſt pas être fort raiſonnable que de lire Ariſtote ou quelque Auteur que ce ſoit avec beaucoup d'aſſiduité & de peine, pour en apprendre hiſtoriquement les opinions, & pour en inſtruire les autres.

On ne peut conſiderer ſans quelque émotion que certaines Univerſitez, qui ne ſont établies que pour la recherche & la défenſe de la vérité, ſoient devenuës des ſectes particuliéres, qui ſont gloire d'étudier & de défendre les ſentimens de quelques hommes. On ne peut lire ſans quelque indignation les livres que les Philoſophes & les Medecins compo-

ſent tous les jours, dans leſquels les citations ſont ſi frequentes, qu'on les prendroit plutôt pour des écrits de Théologiens & de Canoniſtes, que pour des traitez de Phyſique ou de Medecine. Car le moyen de ſouffrir qu'on abandonne la raiſon & l'expérience pour ſuivre aveuglement les imaginations d'Ariſtote, de Platon, d'Epicure, ou de quelque autre Philoſophe que ce puiſſe être.

Cependant on demeureroit peut-être immobile & ſans parole à la vûë d'une conduite ſi étrange, ſi l'on ne ſe ſentoit point bleſſé, je veux dire ſi ces Meſſieurs ne combattoient point contre la verité, à laquelle ſeule on croit devoir s'attacher. Mais l'admiration pour les réveries des Anciens leur inſpire un zele aveugle contre les veritez nouvellement découvertes : Ils les décrient ſans les ſçavoir ; ils les combattent ſans les comprendre ; & ils répandent par la force de leur imagination dans l'eſprit & dans le cœur de ceux qui les approchent & qui les admirent, les mêmes ſentimens dont ils ſont prévenus.

Comme ils ne jugent de ces nouvelles découvertes que par l'eſtime

qu'ils ont de leurs auteurs, & que ceux qu'ils ont vûs & avec leſquels ils ont converſé, n'ont point cet air grand & extraordinaire que l'imagination attache aux Auteurs anciens, ils ne peuvent les eſtimer. Car l'idée des hommes de notre ſiécle n'étant point accompagnée de mouvemens extraordinaires & qui frappent l'eſprit, n'excite naturellement que du mépris.

Les Peintres & les Sculpteurs ne repréſentent jamais les Philoſophes de l'antiquité comme d'autres hommes ; ils leur font la tête groſſe, le front large & élevé, & la barbe ample & magnifique. C'eſt une bonne preuve que le commun des hommes s'en forme naturellement une ſemblable idée : car les Peintres peignent les choſes comme on ſe les figure, ils ſuivent les mouvemens naturels de l'imagination. Ainſi l'on regarde preſque toujours les anciens comme des hommes tout extraordinaires. Mais l'imagination repréſente au contraire les hommes de notre ſiécle comme ſemblables à ceux que nous voyons tous les jours ; & ne produiſant point de mouvement extraor-

dinaire dans les eſprits, elle n'excite dans l'ame que du mépris & de l'indifference pour eux.

J'ai vû Deſcartes, diſoit un de ces ſçavans qui n'admirent que l'antiquité, je l'ai connu, je l'ai entretenu pluſieurs fois, c'étoit un honnête homme, il ne manquoit pas d'eſprit, mais il n'avoit rien d'extraordinaire. Il s'étoit fait une idée baſſe de la Philoſophie de Deſcartes, parce qu'il en avoit entretenu l'Auteur quelques momens, & qu'il n'avoit rien reconnu en lui de cet air grand & extraordinaire qui échauffe l'imagination. Il prétendoit même répondre ſuffiſamment aux raiſons de ce Philoſophe, leſquelles l'embarraſſoient un peu, en diſant fiérement qu'il l'avoit connu autrefois. Qu'il ſeroit à ſouhaiter que ces ſortes de gens puſſent voir Ariſtote autrement qu'en peinture, & avoir une heure de converſation avec lui, pourvû qu'il ne leur parlât point en Grec, mais en François, & ſans ſe faire connoître qu'aprés qu'ils en auroient porté leur jugement.

Les choſes qui portent le caractére de la nouveauté, ſoit parce qu'elles ſont nouvelles en elles-mêmes, ſoit

parce qu'elles paroiſſent dans un nouvel ordre ou dans une nouvelle ſituation, nous agitent beaucoup ; car elles touchent le cerveau dans des endroits d'autant plus ſenſibles, qu'ils ſont moins expoſez aux cours des eſprits. Les choſes qui portent une marque ſenſible de grandeur nous agitent auſſi beaucoup ; car elles excitent en nous un grand mouvement d'eſprits. Mais les choſes qui portent en même tems le caractére de la grandeur & celui de la nouveauté, ne nous agitent pas ſeulement : elles nous renverſent, elles nous enlevent, elles nous étourdiſſent par les ſecouſſes violentes qu'elles nous donnent.

Ceux, par exemple, qui ne diſent que des paradoxes, ſe font admirer ; car ils ne diſent que des choſes qui ont le caractére de la nouveauté. Ceux qui ne parlent que par ſentences, & qui n'employent que des mots choiſis & propres pour le ſublime, ſe font reſpecter ; car ils paroiſſent dire quelque choſe de grand. Mais ceux qui joignent le ſublime au nouveau, le grand à l'extraordinaire, ne manquent preſque jamais d'enlever & d'étourdir le commun des hommes,

quand même ils ne diroient que des ſottiſes. Ce galimatias pompeux & magnifique, *inſani fulgores*, ces fauſſes lumieres des déclamateurs ébloüiſſent preſque toujours les eſprits foibles ; elles font une impreſſion ſi vive & ſi ſurprenante ſur leur imagination, qu'ils en demeurent tout étourdis, qu'ils reſpectent cette puiſſance qui les abbat & qui les aveugle, & qu'ils admirent comme des veritez éclatantes des ſentimens confus qui ne peuvent s'exprimer.

CHAPITRE VIII.

Continuation du même ſujet. Du bon uſage que l'on peut faire de l'admiration, & des autres paſſions.

TOUTES les paſſions ont deux effets fort conſidérables, elles appliquent l'eſprit & elles gagnent le cœur. En ce qu'elles appliquent l'eſprit, elles peuvent être fort utiles à la connoiſſance de la verité pourvû que l'on ſçache en faire uſage ; car l'application produit la lumiere, & la lumiere découvre la verité. Mais

en ce qu'elles gagnent le cœur, elles font toujours un mauvais effet; parce qu'elles ne gagnent le cœur qu'en corrompant la raiſon, & en lui repreſentant les choſes non ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes ou ſelon la verité, mais ſelon le rapport qu'elles ont avec nous.

De toutes les paſſions, celle qui va le moins au cœur, c'eſt l'admiration. Car c'eſt la vûë des choſes comme bonnes ou comme mauvaiſes qui nous agite : la vûë des choſes comme nouvelles, comme grandes & extraordinaires ſans autre rapport avec nous, ne nous touche preſque pas. Ainſi l'admiration qui accompagne la connoiſſance de la grandeur ou de l'excellence des choſes nouvelles que nous conſiderons, corrompt beaucoup moins la raiſon que toutes les autres paſſions; & elle peut même être d'un grand uſage pour la connoiſſance de la verité, pourvû que l'on ait beaucoup de ſoin d'empêcher qu'elle ne ſoit ſuivie des autres paſſions, comme il arrive preſque toujours.

Dans l'admiration les eſprits animaux ſont pouſſez avec force vers les

endroits du cerveau, qui repréſente l'objet nouveau ſelon ce qu'il eſt en lui-même : ils y font des traces diſtinctes, & aſſez profondes pour s'y conſerver long-tems : & par conſéquent l'eſprit en a une idée aſſez claire ou aſſez nette, & il s'en reſſouvient facilement. Ainſi l'on ne peut nier que l'admiration ne ſoit tres-utile pour les ſciences, puiſqu'elle applique & qu'elle éclaire l'eſprit. Il n'en eſt pas de même des autres paſſions : elles appliquent l'eſprit, mais elles ne l'éclairent pas. Elles l'appliquent, parce qu'elles réveillent les eſprits animaux dont le cours eſt néceſſaire pour la formation & la conſervation des traces ; mais elles ne l'éclairent pas, ou elles l'éclairent d'un faux jour & d'une lumiere trompeuſe ; parce qu'elles pouſſent de telle maniere ces mêmes eſprits, qu'ils ne repreſentent les objets que ſelon le rapport qu'ils ont avec nous, & non pas ſelon ce qu'ils ſont en eux-mêmes.

Il n'y a rien de ſi difficile que de s'appliquer long-tems à une choſe, lorſque ne l'admirant point, les eſprits animaux ne ſe portent pas faci-

lement aux endroits néceſſaires pour ſe la repreſenter. On a beau nous dire que nous ſoyons attentifs ; nous ne pouvons pas l'être, ou nous ne pouvons pas l'être long-tems ; quoique d'ailleurs nous ſoyons perſuadez d'une certaine perſuaſion abſtraite & qui n'agite point les eſprits, que la choſe mérite fort notre application. Il eſt néceſſaire que nous trompions notre imagination pour réveiller nos eſprits, & que nous nous repreſentions d'une maniere nouvelle le ſujet que nous voulons méditer, afin d'exciter en nous quelque mouvement d'admiration.

Nous voyons tous les jours des eſprits qui ne trouvent point de goût à l'étude : Rien ne leur paroît plus pénible que l'application de l'eſprit. Ils ſont convaincus qu'ils doivent étudier certaines matiéres, & ils font pour cela tous leurs efforts, mais ces efforts ſont aſſez inutiles ; ils n'avancent pas beaucoup, & ils ſe laſſent incontinent. Il eſt vrai que les eſprits animaux obéïſſent aux ordres de la volonté, & que l'on ſe rend attentif lorſqu'on le ſouhaite. Mais lorſque la volonté qui commande eſt une vo-

lonté de pure raiſon, qui n'eſt point ſoûtenuë de quelque paſſion, cela ſe fait d'une maniere ſi foible & ſi languiſſante, que nos idées reſſemblent alors à des fantômes qu'on ne fait qu'entrevoir, & qui diſparoiſſent en un moment. Nos eſprits animaux reçoivent tant d'ordres ſecrets de la part de nos paſſions, & ils ont par nature & par habitude une ſi grande facilité à les executer, qu'ils ſont très-aiſément détournez de ces chemins nouveaux & difficiles où la volonté les vouloit engager. De ſorte que c'eſt principalement dans ces rencontres que l'on a beſoin d'une grace particuliere pour connoître la vérité, parce qu'on ne peut par ſes propres forces réſiſter long-tems au poids du corps qui appeſantit l'eſprit, ou ſi on le peut, on ne fait jamais ce que l'on peut.

Mais lorſque quelque mouvement d'admiration nous réveille, les eſprits animaux ſe répandent naturellement vers les traces de l'objet qui l'ont excitée : ils le repreſentent nettement à l'eſprit ; & il ſe fait dans le cerveau tout ce qui eſt neceſſaire pour produire la lumiere & l'évidence, ſans

que

que la volonté ſe fatigue à pouſſer des eſprits rebelles. Ainſi ceux qui ſont capables d'admiration, ſont beaucoup plus propres à l'étude que ceux qui n'en ſont point ſuſceptibles ; ils ſont ingénieux, & les autres ſont ſtupides.

Cependant lorſque l'admiration devient exceſſive, & qu'elle va juſqu'à l'étonnement ou à l'épouvante, ou enfin lorſqu'elle ne porte point à une curioſité raiſonnable, elle fait un trés-mauvais effet. Car alors les eſprits animaux ſont tout occupez à repreſenter l'objet par celui de ſes côtez que l'on admire. On ne penſe pas ſeulement aux autres faces ſelon leſquelles on le peut conſiderer. Les eſprits animaux ne ſe répandent pas même dans les parties du corps pour y faire leurs fonctions ordinaires : mais ils impriment des veſtiges ſi profonds de l'objet qu'ils repreſentent, ils rompent un ſi grand nombres de fibres dans le cerveau, que l'idée qu'ils ont excitée ne ſe peut plus effacer de l'eſprit.

Il ne ſuffit pas que l'admiration nous rende attentifs, il faut qu'elle nous rende curieux : il ne ſuffit pas que nous ayons conſideré une des

faces de quelque objet, pour le connoître pleinement, il faut que nous ayons eu la curioſité de les examiner toutes, autrement nous n'en pouvons juger ſolidement. Ainſi lorſque l'admiration ne nous porte point à examiner les choſes dans la derniere exactitude, ou lorſqu'elle nous en empêche, elle eſt très-inutile pour la connoiſſance de la vérité. Alors elle ne remplit l'eſprit que de vraiſemblances & de probabilitez, & elle nous porte à juger témérairement de toutes choſes.

Il ne ſuffit pas d'admirer ſimplement pour admirer, il faut admirer pour examiner enſuite avec plus de facilité. Les eſprits animaux qui ſe réveillent naturellement dans l'admiration, viennent s'offrir à l'ame, afin qu'elle s'en ſerve pour ſe repreſenter plus diſtinctement ſon objet & pour le mieux connoître. C'eſt-là l'inſtitution de la nature : car l'admiration doit porter à la curioſité, & la curioſité doit conduire à la connoiſſance de la vérité. Mais l'ame ne ſçait pas faire uſage de ſes forces. Elle préfere un certain ſentiment de douceur, qu'elle reçoit de cette abondance

d'eſprits qui la touchent, à la connoiſſance de l'objet qui les excite, Elle aime mieux ſentir ſes richeſſes que de les diſſiper par l'uſage, & elle reſſemble en cela aux avares qui aiment mieux poſſeder leur argent que de s'en ſervir dans leurs beſoins.

Les hommes ſe plaiſent généralement dans tout ce qui les touche de quelque paſſion que ce puiſſe être. Ils ne donnent pas ſeulement de l'argent pour ſe faire toucher de triſteſſe par la repréſentation d'une tragédie, ils en donnent auſſi à des joüeurs de gobelets pour ſe faire toucher d'admiration; car on ne peut pas dire que ce ſoit pour être trompez qu'ils leur en donnent. Ce ſentiment de douceur intérieure que l'on ſent en admirant, eſt donc la principale cauſe pour laquelle on s'arrête dans l'admiration, ſans en faire l'uſage que la nature & la raiſon nous preſcrivent: Car c'eſt ce ſentiment de douceur, qui tient les admirateurs ſi fort attachez aux ſujets de leur admiration, qu'ils ſe mettent en colere lorſqu'on leur en montre la vanité. Quand un homme affligé goûte la douceur de la triſteſſe, on le fâche

lorſqu'on le veut réjoüir. Il en eſt de même de ceux qui admirent. Il ſemble qu'on les bleſſe, lorſqu'on s'efforce de leur faire voir que c'eſt ſans raiſon qu'ils admirent ; parce qu'ils ſentent diminuer en eux le plaiſir ſecret qu'ils reçoivent dans leur paſſion, à proportion que l'idée qui la cauſoit s'efface de leur eſprit.

Les paſſions tâchent toujours de ſe juſtifier, & elles perſuadent inſenſiblement que l'on a raiſon de les ſuivre. La douceur & le plaiſir qu'elles font ſentir à l'eſprit qui doit être leur juge, le corrompent en leur faveur ; & voici a peu près de quelle maniere on pourroit dire qu'elles le font raiſonner. On ne doit juger des choſes que ſelon les idées qu'on en a ; & de toutes nos idées les plus ſenſibles ſont les plus réelles, puiſqu'elles agiſſent ſur nous avec le plus de force : ce ſont donc celles ſelon leſquelles on doit le plutôt juger. Or le ſujet que j'admire renferme une idée ſenſible de grandeur : donc j'en dois juger ſelon cette idée, car je dois avoir de l'eſtime & de l'amour pour la grandeur. Ainſi j'ai raiſon de m'arrêter à cet objet & de m'en occuper.

En effet le plaiſir que je ſens à la vûë de l'idée qui le repreſente, eſt une preuve naturelle que c'eſt mon bien d'y penſer : car enfin il me ſemble que je m'agrandis quand j'y penſe, & que mon eſprit a plus d'étenduë lorſqu'il embraſſe une ſi grande idée. L'eſprit ceſſe d'être, lorſqu'il ne penſe à rien, ſi cette idée s'évanoüiſſoit, il me ſemble que mon eſprit s'évanouïroit avec elle, ou qu'il deviendroit plus petit & plus reſſerré s'il s'attachoit à une idée qui fût plus petite. La conſervation de cette grande idée eſt donc la conſervation de la grandeur & de la perfection de mon être : J'ai donc raiſon d'admirer. Les autres devroient même avoir de l'admiration pour moi, s'ils me faiſoient juſtice. En effet je ſuis quelque choſe de grand, par le rapport que j'ai avec les grandes choſes : je les poſſede en quelque maniere par l'admiration que j'ai pour elles, & je le ſens bien par l'avant-goût dont une ſorte d'eſperance me fait joüir. Les autres hommes ſeroient heureux auſſi bien que moi, ſi connoiſſant ma grandeur ils s'attachoient comme moi à la cauſe qui la produit : mais ce ſont des

aveugles, qui ne connoiſſent pas les belles & les grandes choſes, & qui ne ſçavent pas s'élever ni ſe rendre conſidérables.

On peut dire que l'eſprit raiſonne naturellement de cette maniere ſans y faire réfléxion, lorſqu'il ſe laiſſe conduire aux lumieres trompeuſes de ſes paſſions. Ces raiſonnemens ont quelque vrai-ſemblance, mais il eſt viſible qu'ils n'ont aucune ſolidité: & cependant cette vrai-ſemblance, ou plutôt le ſentiment confus de la vrai-ſemblance, qui accompagne ces raiſonnemens naturels & ſans réfléxion, ont tant de force, que ſi l'on n'y prend garde, ils ne manquent jamais de nous ſéduire.

Par exemple, lorſque la Poëſie, l'Hiſtoire, la Chymie, ou telle autre ſcience humaine qu'il vous plaira, a frappé l'imagination d'un jeune homme de quelques mouvemens d'admiration; s'il n'a ſoin de veiller ſur l'effort que ces mouvemens font ſur ſon eſprit; s'il n'examine à fond quels ſont les avantages de ces ſciences; s'il ne compare la peine qu'il aura à les apprendre avec le profit qu'il en pourra recevoir; enfin s'il

n'eſt curieux autant qu'il le faut être pour bien juger, il y a grand danger que ſon admiration, ne lui faiſant voir ces ſciences que par le bel endroit, ne le ſéduiſe. Il eſt même fort à craindre qu'elle ne lui corrompe le cœur de telle maniere, qu'il ne puiſſe plus ſe défaire de ſon illuſion, quoiqu'il la reconnoiſſe dans la ſuite; parce qu'il n'eſt pas poſſible d'effacer de ſon cerveau des traces profondes qu'une admiration continuelle y aura gravées. C'eſt pour cela qu'il faut veiller ſans ceſſe à la pureté de ſon imagination, c'eſt-à-dire qu'il faut empêcher qu'il ne s'y forme de ces traces dangereuſes qui corrompent l'eſprit & le cœur. Et voici la maniere dont il s'y faut prendre, qui ſera utile, non-ſeulement contre l'excès de l'admiration, mais auſſi contre toutes les autres paſſions.

Lorſque le mouvement des eſprits animaux eſt aſſez violent, pour faire dans le cerveau de ces traces profondes qui corrompent l'imagination, il eſt toujours accompagné de quelque émotion de l'ame. Ainſi l'ame ne pouvant être émûë ſans le ſentir, elle eſt ſuffiſamment avertie de prendre

garde à elle, & d'examiner s'il lui eſt avantageux que ces traces s'achevent & ſe fortifient. Mais dans le tems de l'émotion ; l'eſprit n'étant pas aſſez libre pour bien juger de l'utilité de ces traces, à cauſe que cette émotion le trompe & l'incline à les favoriſer : il faut faire tous ſes efforts pour arrêter cette émotion, ou pour détourner ailleurs le mouvement des eſprits qui la cauſe : & cependant il eſt abſolument neceſſaire de ſuſpendre ſon jugement.

Or il ne faut pas s'imaginer, que l'ame puiſſe toujours par ſa ſeule volonté, arrêter ce cours d'eſprits qui l'empêche de faire uſage de ſa raiſon. Ses forces ordinaires ne ſont pas ſuffiſantes pour faire ceſſer des mouvemens qu'elle n'a pas excitez. De ſorte qu'elle doit ſe ſervir d'adreſſe pour tâcher de tromper un ennemi, qui ne l'attaque que par ſurpriſe.

Comme le mouvement des eſprits réveille dans l'ame certaines penſées, nos penſées excitent auſſi dans notre cerveau certains mouvemens. Ainſi lorſque nous voulons arrêter quelque mouvement d'eſprits qui s'excite en nous, il ne ſuffit pas de vouloir

qu'il ceſſe, car cela n'eſt pas toujours capable de l'arrêter : il faut ſe ſervir d'adreſſe, & ſe repreſenter des choſes contraires à celles qui excitent & qui entretiennent ce mouvement ; & cela fera révulſion. Mais ſi nous voulons ſeulement déterminer ailleurs un mouvement d'eſprits déja excité, nous ne devons pas penſer à des choſes contraires, mais ſeulement à des choſes différentes de celles qui l'ont produit, & cela fera ſans doute diverſion.

Mais parce que la diverſion & la révulſion ſeront grandes ou petites, à proportion que nos nouvelles penſées ſeront accompagnées d'un grand ou d'un petit mouvement d'eſprits ; il faut avoir ſoin de bien remarquer quelles ſont les penſées qui nous agitent le plus, afin de pouvoir dans les occaſions preſſantes, les repréſenter à notre imagination qui nous ſeduit ; & il faut tâcher de ſe faire une habitude ſi forte de cette maniere de reſiſtance qu'il ne s'excite plus dans notre ame de mouvement qui nous ſurprenne.

Si l'on a ſoin d'attacher fortement la penſée de l'éternité ou quelqu'autre penſée ſolide, aux mouvemens ex-

traordinaires qui s'excitent en nous, il n'arrivera plus de mouvemens violens & extraordinaires qu'ils ne réveillent en même tems cette idée, & qu'ils ne fourniſſent par conſéquent des armes pour leur réſiſter. Ces choſes ſont prouvées par l'experience, & par les raiſons que l'on a dites dans le Chapitre *de la liaiſon des idées :* de ſorte qu'on ne doit pas s'imaginer qu'il ſoit abſolument impoſſible de vaincre par adreſſe l'effort de ſes paſſions, lorſqu'on en a une ferme volonté.

Tom. 1. p. 175.

Néanmoins il ne faut pas prétendre qu'on ſe rende impeccable, ni que l'on puiſſe éviter toute erreur par cette ſorte de réſiſtance. Car premierement, il eſt difficile d'acquerir & de conſerver cette habitude, que nos mouvemens extraordinaires réveillent en nous certaines idées propres pour les combattre. Secondement, ſuppoſé qu'on l'ait acquiſe, ces mouvemens d'eſprits exciteront directement les idées qu'il faut combattre, & indirectement celles par leſquelles il les faut combattre. De ſorte que les mauvaiſes idées étant les principales, elles auront toujours

plus de force, que celles qui ne ſont qu'acceſſoires ; & il ſera toujours néceſſaire que la volonté réſiſte. En troiſiéme lieu, ces mouvemens d'eſprits peuvent être ſi violens, qu'ils rempliſſent toute la capacité de l'ame, de ſorte qu'il n'y reſte plus de place, s'il eſt permis de parler ainſi, pour recevoir l'idée acceſſoire propre pour faire révulſion dans les eſprits, ou pour l'y recevoir de telle maniere, qu'on la puiſſe conſiderer avec quelque attention. Enfin il y a tant de circonſtances particulieres qui peuvent rendre ce remede inutile que l'on ne doit pas trop s'y fier, quoiqu'il ne faille pas auſſi le négliger. On doit ſans ceſſe recourir à la priere, pour recevoir du ciel le ſecours néceſſaire dans le tems du combat : & tâcher cependant de ſe rendre préſente à l'eſprit quelque vérité ſi ſolide & ſi forte, que l'on puiſſe par ce moyen vaincre ces paſſions les plus violentes. Car il faut que je diſe ici en paſſant, que des perſonnes de pieté retombent ſouvent dans les mêmes fautes, parce qu'elles rempliſſent leur eſprit d'un grand nombre de véritez qui ont plus d'éclat que de force, & qui ſont plus

propres à diſſiper & à partager leur eſprit, qu'à le fortifier contre les tentations : au lieu que des perſonnes groſſieres & peu éclairées ſont fideles dans leur devoir, parce qu'elles ſe ſont renduë familiere quelque grande & ſolide verité qui les fortifie & qui les ſoûtient en toutes rencontres.

CHAPITRE IX.

De l'amour, & de l'averſion, & de leurs principales eſpéces.

L'Amour & l'averſion ſont les premieres paſſions qui ſuccedent à l'admiration. Nous ne conſiderons pas long-tems un objet ſans découvrir les rapports qu'il a avec nous, ou avec quelque choſe que nous aimons. L'objet que nous aimons, & auquel par conſéquent nous ſommes unis par notre amour, n us étant preſque toujours preſent, auſſi bien que celui que nous admirons actuellement ; notre eſprit fait ſans peine & ſans de grandes reflexions les comparaiſons neceſſaires, pour découvrir les rap-

ports qu'ils ont entr'eux & avec nous, ou bien il en eſt averti naturellement par des ſentimens prévenans de plaiſir & de douleur. Et alors le mouvement d'amour, que nous avons pour nous & pour l'objet que nous aimons, s'étend juſqu'à celle que nous admirons, ſi le rapport qu'elle a immédiatement avec nous ou avec quelque choſe qui nous ſoit uni, nous paroît avantageux ou par la connoiſſance ou par le ſentiment. Or ce nouveau mouvement de l'ame, ou plutôt ce mouvement de l'ame nouvellement déterminé, étant joint à celui des eſprits animaux, & ſuivi du ſentiment qui accompagne la nouvelle diſpoſition, que ce nouveau mouvement d'eſprits produit dans le cerveau, eſt la paſſion qu'on appelle ici *amour*.

Mais ſi nous ſentons par quelque douleur, ou ſi nous découvrons par une connoiſſance claire & évidente, que l'union ou le rapport de l'objet que nous admirons, nous eſt deſavantageux, ou à quelque choſe qui nous ſoit uni; alors le mouvement d'amour que nous avons pour nous & pour la choſe qui nous eſt unie, ſe borne dans nous, ou ſe porte vers

elle : il ne ſuit point la vûë de l'eſprit, il ne ſe répand point vers l'objet de notre admiration. Mais comme le mouvement vers le bien en general, que l'Auteur de la nature imprime ſans ceſſe dans l'ame, ne la porte que vers ce que l'on connoît, & que l'on ſent comme bon ou comme convenable à notre nature, on peut dire que le refus que fait l'ame de s'approcher & de s'unir avec un objet qui ne lui convient nullement, eſt une eſpece de mouvement volontaire dont le terme eſt le néant. Or ce mouvement volontaire de l'ame étant joint à celui des eſprits & du ſang, & ſuivi du ſentiment qui accompagne la nouvelle diſpoſition que ce mouvement d'eſprits produit dans le cerveau, eſt la paſſion que l'on appelle ici *averſion*.

Cette paſſion eſt abſolument contraire à l'amour, mais elle n'eſt jamais ſans amour. Elle eſt entierement contraire à l'amour, car elle ſépare & l'amour unit : elle a le néant pour ſon terme, & l'amour a toujours l'être pour objet : elle réſiſte au mouvement naturel, & le rend inutile, & l'amour s'y abandonne & le

rend victorieux. Mais elle n'eſt jamais ſéparée de l'amour : Car ſi le mal qui eſt ſon objet, eſt pris pour la privation du bien ; fuïr le mal, c'eſt fuïr la privation du bien, c'eſt-à dire tendre vers le bien ; & ainſi l'averſion de la privation du bien eſt l'amour du bien. Mais ſi le mal eſt pris pour la douleur, l'averſion de la douleur n'eſt pas l'averſion de la privation du plaiſir, puiſque la douleur étant un ſentiment auſſi réel que le plaiſir, elle n'en eſt pas la privation : mais l'averſion de la douleur étant l'averſion de quelque miſere intérieure, on n'auroit point cette averſion ſi l'on ne s'aimoit. Enfin le mal ſe peut prendre pour ce qui cauſe en nous la douleur, ou pour ce qui nous prive du bien ; & alors l'averſion dépend de l'amour de nous mêmes, ou de l'amour de quelque choſe à laquelle nous ſouhaittons d'être unis. L'amour & l'averſion ſont donc les deux paſſions meres, oppoſées entr'elles : mais l'amour eſt la premiere, la principale & la plus univerſelle.

On diſtingue ſouvent dans la morale, les vertus ou les eſpeces de cha-

rité par la difference des objets : mais cela confond quelquefois la véritable idée qu'on doit avoir de la vertu, laquelle dépend plutôt de la fin qu'on ſe propoſe, que de toute autre choſe. Ainſi nous ne croyons pas en devoir faire le même des paſſions. Nous ne les diſtinguerons point icy par les objets, parce qu'un ſeul objet peut les exciter toutes, & que dix mille objets peuvent n'en exciter qu'une même. Car encore que les objets ſoient différens entr'eux, ils ne ſont pas toujours différens par rapport à nous, & ils n'excitent pas en nous des paſſions différentes. Un Bâton de Maréchal de France promis, eſt différent d'une Croſſe promiſe : cependant ces deux marques d'honneur excitent à peu près dans les ambitieux la même paſſion, parce qu'elles réveillent dans l'eſprit une même idée de bien. Mais un Bâton de Maréchal de France, promis, accordé, poſſedé, ôté, excite des paſſions toutes différentes, à cauſe qu'il réveille dans l'eſprit différentes idées de bien.

Il ne faut donc pas multiplier les paſſions ſelon les différens objets qui les cauſent : mais il en faut ſeulement

admettre autant qu'il y a d'idées acceſſoires, qui accompagnent l'idée principale du bien ou du mal, & qui la changent conſidérablement par rapport à nous. Car l'idée générale du bien, ou la ſenſation du plaiſir qui eſt un bien à celui qui le goûte, agitant l'ame & les eſprits animaux, elle produit la paſſion générale de l'amour : & les idées acceſſoires de ce bien déterminent l'agitation générale de l'ame & le cours des eſprits animaux d'une maniere particuliere, qui met l'eſprit & le corps dans la diſpoſition où ils doivent être, par rapport au bien que l'on apperçoit, & elles produiſent ainſi toutes les paſſions particulieres.

Ainſi l'idée génerale du bien produit un amour indéterminé, qui n'eſt qu'une ſuite de l'amour propre, ou du deſir naturelle d'être heureux.

L'idée du bien que l'on poſſede produit un amour de joye.

L'idée d'un bien que l'on ne poſſede pas, mais que l'on eſpere de poſſeder, c'eſt-à-dire que l'on juge pour voir poſſeder, produit un amour de deſir.

Enfin l'idée d'un bien que l'on ne poſſede pas, & que l'on n'eſpere pas de poſſeder : ou ce qui fait le même effet, l'idée d'un bien que l'on n'eſpere pas de poſſeder ſans la perte de quelque autre, ou que l'on ne peut conſerver lorſqu'on le poſſede, produit un amour de triſteſſe. Ce ſont là les trois paſſions ſimples ou primitives, qui ont le bien pour objet; car l'eſperance qui produit la joye, n'eſt point une émotion de l'ame, mais un ſimple jugement.

Mais on doit remarquer que les hommes ne bornent point leur être dans eux-mêmes, & qu'ils l'étendent à toutes les choſes & à toutes les perſonnes auſquelles il leur paroît avantageux de s'unir. De ſorte qu'on doit concevoir qu'ils poſſedent en quelque maniere un bien, lorſque leurs amis en jouiſſent, quoiqu'ils ne le poſſedent pas immédiatement par eux-mêmes. Ainſi lorſque je dis que la poſſeſſion du bien produit la joye, je ne l'entens pas ſeulement de la poſſeſſion ou de l'union immédiate, mais de toute autre ; car nous ſentons naturellement de la joye, lorſ-

qu'il arrive quelque bonne fortune à ceux que nous aimons.

Le mal, comme j'ay déja dit, ſe peut prendre en trois manieres, ou pour la privation du bien, ou pour la douleur, ou enfin pour la choſe qui cauſe la privation du bien ou qui produit la douleur.

Dans le premier ſens, l'idée du mal étant la même que l'idée d'un bien que l'on ne poſſede pas, il eſt viſible que cette idée produit la triſteſſe, ou le deſir, ou même la joye : car la joye s'excite toujours lorſqu'on ſe ſent privé de la privation du bien, c'eſt-à-dire lorſqu'on poſſede le bien. De ſorte que les paſſions qui regardent le mal pris en ce ſens, ſont les mêmes que celles qui regardent le bien, parce qu'en effet elles ont auſſi le bien pour leur objet.

Que ſi par le mal on entend la douleur, laquelle ſeule eſt toujours un mal réel à celui qui la ſouffre, dans le tems qu'il la ſouffre : alors le ſentiment de ce mal produit les paſſions de triſteſſe & de deſir de l'anéantiſſement de ce mal : paſſions qui ſont des eſpeces d'averſion & non d'amour : car leur mouvement eſt entierement

oppoſé à celuy qui accompagne la vûë du bien : ce mouvement n'étant que l'oppoſition de l'ame qui réſiſte à l'impreſſion naturelle, c'eſt-à-dire un mouvement dont le terme eſt le néant.

Le ſentiment actuel de la douleur produit une averſion de triſteſſe.

La douleur que l'on ne ſouffre pas, mais que l'on craint de ſouffrir, produit une averſion de deſir, dont le terme eſt le néant de cette douleur.

Enfin la douleur que l'on ne ſouffre pas, & que l'on ne craint point de ſouffrir ; ou ce qui fait le même effet, la douleur que l'on n'appréhende point de ſouffrir ſans quelque grande récompenſe, ou la douleur dont on ſe ſent delivré, produit une averſion de joye. Ce ſont-là les trois paſſions ſimples ou primitives qui ont le mal pour objet, car la crainte qui produit la triſteſſe n'eſt point une émotion de l'ame, mais un ſimple jugement.

Enfin ſi par le mal on entend la perſonne ou la choſe qui nous prive du bien, ou qui nous fait ſouffrir de la douleur, l'idée du mal produit un

mouvement d'amour & d'averſion tout enſemble, ou ſimplement un mouvement d'averſion. L'idée du mal produit un mouvement d'amour & d'averſion tout enſemble, lorſque le mal eſt ce qui nous prive du bien : car c'eſt par un même mouvement que l'on tend vers le bien, & que l'on s'éloigne de ce qui en empêche la poſſeſſion. Mais cette idée produit ſeulement un mouvement d'averſion, lorſque c'eſt l'idée d'un mal, qui nous fait ſouffrir de la douleur ; parce que c'eſt par un même mouvement d'averſion que l'on haït la douleur & celui qui nous la fait ſouffrir.

Ainſi il y a trois paſſions ſimples ou primitives qui regardent le bien, & autant d'autres qui regardent la douleur ou celui qui la cauſe : ſçavoir la joye, le deſir, & la triſteſſe. Car on a de la joye, lorſque le bien eſt preſent, ou que le mal eſt paſſé : on ſent de la triſteſſe, lorſque le bien eſt paſſé, & que le mal eſt preſent : & l'on eſt agité de deſir, lorſque le bien & le mal ſont futurs.

Les paſſions qui regardent le bien ſont des déterminations particulieres du mouvement que Dieu nous

donne pour le bien en général, & c'eſt pour cela que leur objet eſt réel, mais les autres qui n'ont point Dieu, pour cauſe de leur mouvement, n'ont que le néant pour leur terme : je veux dire que ces paſſions ſont plutôt des ceſſations de mouvement, que des mouvemens réels ; on ceſſe alors de vouloir plutôt que l'on ne veut.

CHAPITRE X.

Des paſſions en particulier, & en général de la maniere de les expliquer & de reconnoître les erreurs dont elles ſont la cauſe.

SI l'on conſidere de quelle maniere les paſſions ſe compoſent, on reconnoîtra viſiblement que leur nombre ne ſe peut déterminer, & qu'il y en a beaucoup plus que nous n'avons de termes pour les exprimer. Les paſſions ne tirent pas ſeulement leur différence de la differente combinaiſon des trois primitives, car de cette ſorte il y en auroit fort peu ; mais leur différence ſe prend encore des différentes perceptions, & des diffé-

rens jugemens qui les cauſent ou qui les accompagnent. Ces différens jugemens que l'ame fait des biens & des maux, produiſent des mouvemens différens dans les eſprits animaux, pour diſpoſer le corps par rapport à l'objet; & ils cauſent par conſéquent dans l'ame des ſentimens qui ne ſont point entierement ſemblables : ainſi ils ſont cauſe que l'on remarque de la différence entre certaines paſſions, dont les émotions ne ſont point différentes.

Cependant l'émotion de l'ame étant la principale choſe qui ſe rencontre dans chacune de nos paſſions, il eſt beaucoup mieux de les rapporter toutes aux trois primitives, dans leſquelles ces émotions ſont fort différentes, que de les traiter confuſément & ſans ordre, par rapport aux différentes perceptions que l'on peut avoir d'une infinité de biens & de maux qui les cauſent.

Lorſque l'ame apperçoit un petit bien dont elle peut joüir, on peut dire peut-être qu'elle l'eſpere, quoi qu'elle ne le deſire pas; mais il eſt viſible qu'alors ſon eſperance n'eſt point une paſſion, mais un ſimple

jugement. Car c'eſt l'émotion qui accompagne l'idée d'un bien, dont on juge que la joüiſſance eſt poſſible, qui fait que l'eſperance eſt une paſſion véritable. Lorſque l'eſpéranceſe change en ſécurité, c'eſt encore la même choſe : elle n'eſt paſſion qu'à cauſe de l'émotion de joye qui ſe mêle alors avec celle du deſir : car le jugement de l'ame qui conſidere un bien comme ne luy pouvant manquer, n'eſt une paſſion qu'à cauſe que l'avant-goût du bien nous agite. Enfin lorſque l'eſperance diminuë & que le déſeſpoir luy ſuccede, il eſt encore viſible que ce deſeſpoir n'eſt une paſſion, qu'à cauſe de l'émotion de la triſteſſe qui ſe mêle alors avec celle du deſir : car le jugement de l'ame qui conſidere un bien comme ne luy pouvant arriver, n'eſt point une paſſion, ſi ce jugement ne nous agite.

Mais parce que l'ame ne conſidere jamais de bien ou de mal ſans quelque émotion, & ſans qu'il arrive même dans le corps quelque changement ; on donne ſouvent le nom de paſſion au jugement qui produit la paſſion, à cauſe que l'on confond tout ce qui ſe paſſe & dans l'ame & dans le

le corps à la vûë de quelque bien ou de quelque mal. Car les mots d'eſperance, de crainte, de hardieſſe, de honte, d'impudence, de colere, de pitié, de mocquerie, de regret, enfin le nom de toutes les autres paſſions ſont dans l'uſage ordinaire des expreſſions abregées de pluſieurs termes, par leſquels on peut expliquer en détail tout ce que les paſſions renferment.

On comprend par le mot de paſſion la vûë du rapport qu'une choſe a avec nous, l'émotion & le ſentiment de l'ame, l'ébranlement du cerveau & le mouvement des eſprits, une nouvelle émotion & un nouveau ſentiment de l'ame, & enfin un ſentiment de douceur qui accompagne toujours les paſſions, & qui les rend toutes agréables: On entend toutes ces choſes. Mais quelquefois on entend ſeulement par le nom de quelque paſſion, ou le jugement qui la cauſe, ou l'émotion ſeule de l'ame, ou le mouvement ſeul des eſprits & du ſang, ou enfin quelqu'autre choſe qui accompagne l'émotion de l'ame.

C'eſt une choſe fort utile à la connoiſſance de la vérité que d'abreger

les idées & leurs expreſſions : mais ſouvent cela eſt cauſe de quelque erreur, principalement lorſque ces idées s'abrégent par un uſage populaire. Car il ne faut jamais abreger ſes idées, que lors qu'on ſe les eſt rendu très-claires & très-diſtinctes par une grande application d'eſprit, & non pas comme l'on fait ordinairement des paſſions & de toutes les choſes ſenſibles, lorſqu'on ſe les eſt rendu familieres par des ſentimens, & par l'action ſeule de l'imagination qui trompe l'eſprit.

Il y a bien de la différence entre les idées pures de l'eſprit, & les ſenſations ou les émotions de l'ame. Les idées pures de l'eſprit ſont claires & diſtinctes, mais il eſt difficile de ſe les rendre familieres. Les ſenſations & les émotions de l'ame ſont au contraire très-familieres, mais il eſt impoſſible de les connoître clairement & diſtinctement. Les nombres, l'étenduë & leurs proprietez ſe connoiſſent clairement : mais lorſqu'on ne les a pas rendu ſenſibles par quelques caracteres qui les expriment, il eſt difficile de ſe les repréſenter : car tout ce qui eſt abſtrait ne

touche point. Les ſenſations au contraire & les émotions de l'ame ſe repréſentent facilement à l'eſprit, quoiqu'on ne les connoiſſe que d'une maniere fort confuſe & fort imparfaite, & tous les termes qui les excitent frappent fortement l'ame, & la rendent attentive. Il arrive de-là que l'on s'imagine ſouvent bien comprendre les diſcours abſolument incompréhenſibles, & lorſqu'on lit certaines deſcriptions des ſentimens & des paſſions de l'ame, on ſe perſuade qu'on les entend parfaitement, parce qu'on en eſt touché vivement, & que tous les mots qui frappent les yeux agitent l'ame. Dès que l'on prononce devant nous le mot de honte, de deſeſpoir, d'impudence, &c. Il ſe réveille auſſitôt dans notre eſprit une certaine idée confuſe, & un certain ſentiment obſcur qui nous applique fortement : & parce que ce ſentiment nous eſt fort familier, & qu'il ſe repréſente à nous ſans peine & ſans effort d'eſprit, nous nous perſuadons qu'il eſt clair & diſtinct. Cependant ces mots ſont les noms des paſſions compoſées, & par conſéquent des expreſſions abregées que l'uſage populaire a faites

de pluſieurs idées confuſes & obſcures.

Comme nous ſommes obligez de nous ſervir des termes approuvez par l'uſage, on ne doit pas être ſurpris de trouver de l'obſcurité & quelquefois une eſpece de contradiction dans nos paroles. Et ſi l'on fait réflexion que les ſentimens & les émotions de l'ame, qui répondent aux termes dont on ſe ſert en de ſemblables diſcours, ne ſont pas tout-à-fait les mêmes dans tous les hommes, à cauſe de leurs différentes diſpoſitions d'eſprit; on ne nous condamnera pas facilement lorſqu'on n'entrera pas dans nos opinions. Je ne dis pas tant ceci pour me mettre à couvert des objections qu'on me pourroit faire, que pour faire bien comprendre la nature des paſſions, & ce qu'on doit penſer des traitez que l'on compoſe ſur cette matiere.

Après toutes ces précautions, je croi pouvoir dire que toutes les paſſions ſe peuvent rapporter aux trois primitives, ſçavoir au deſir, à la joye & à la triſteſſe; & que c'eſt principalement par les differens jugemens que l'ame fait des biens & des maux,

que celles qui se rapportent à une même passion primitive, sont différentes entr'elles.

Je puis dire que l'esperance, la crainte, & l'irrésolution qui tient le milieu entre ces deux, sont des especes de desir : que la hardiesse, le courage, l'émulation, &c. ont plus de rapport au desir & à l'esperance qu'à toutes les autres ; & que la peur, la lâcheté, la jalousie, &c. sont des especes de crainte.

Je puis dire que l'allegresse & la gloire, la faveur & la reconnoissance sont des especes de joie causée par la vûë du bien que nous connoissons en nous, ou dans ceux ausquels nous sommes unis ; comme le ris ou la moquerie est une espece de joye qui s'excite ordinairement en nous, à la vûë du mal qui arrive à ceux desquels nous sommes séparez : Enfin que le dégoût, l'ennuy, le regret, la pitié & l'indignation sont des especes de tristesse causée par la vûë de quelque chose qui nous déplaît.

Mais outre ces passions & plusieurs autres que je ne nomme point, qui se rapportent particulierement à quelqu'une des passions primitives, il y

Il y a plus de passions, que de termes qui les expriment.

en a encore pluſieurs autres dont l'émotion eſt preſque également compoſée, ou de celles du deſir & de la joie, comme l'impudence, la colere, & la vengeance ; ou de celles du deſir & de la triſteſſe, comme la honte, le regret & le dépit, ou de toutes les trois enſemble, lorſqu'il ſe trouve des motifs de joie & de triſteſſe joints enſemble. Mais quoique ces dernieres paſſions n'ayent pas, que je ſçache, des noms particuliers, elles ſont cependant les plus communes : parce qu'en cette vie nous ne goûtons preſque jamais de bien ſans quelque mal, & que nous ne ſouffrons preſque jamais de mal ſans quelque eſperance d'en être délivré & de joüir de quelque bien. Et quoique la joie ſoit entiérement contraire à la triſteſſe, elle la ſouffre néanmoins, & même elle partage avec cette paſſion la capacité que l'ame a de vouloir, lorſque la vûë du bien & du mal partagent la capacité que l'ame a d'appercevoir.

Toutes les paſſions ſont donc des eſpeces de deſir, de joie, & de triſteſſe. Et la principale difference qui ſe trouve entre les paſſions de même eſpece, ſe tire des differentes percep-

tions ou des differens jugemens qui les cauſent ou qui les accompagnent. Si bien que pour ſe rendre ſçavant dans les paſſions, & pour en faire le dénombrement le plus exact qu'il ſoit poſſible, il eſt neceſſaire de rechercher les differens jugemens que l'on peut faire des biens & des maux. Mais comme nous recherchons principalement ici les cauſes de nos erreurs, nous ne devons pas tant nous arrêter à examiner les jugemens qui précedent & qui cauſent les paſſions, que ceux qui les ſuivent, & que l'ame forme des choſes lorſque quelque paſſion l'agite : car ce ſont ſes derniers jugemens qui ſont les plus ſujets à l'erreur.

Les jugemens qui précedent & qui cauſent les paſſions, ſont preſque toujours faux en quelque choſe, car ils ſont preſque toujours appuyez ſur les perceptions de l'ame, entant qu'elle conſidere les objets par rapport à elle, & non point ſelon ce qu'ils ſont en eux-mêmes. Mais les jugemens, qui ſuivent les paſſions, ſont faux en toutes maniéres : car les jugemens que forment les paſſions toutes ſeules, ſont uniquement appuyez ſur les perceptions que l'ame a des ob-

jets par rapport à elle, ou plutôt par rapport à ſon émotion actuelle.

Dans les jugemens qui précedent les paſſions, le vrai & le faux ſont joints enſemble : mais lorſque l'ame eſt agitée, & qu'elle juge ſelon toute l'inſpiration de la paſſion, le vrai ſe diſſipe & le faux ſe conſerve, pour ſervir de principe à d'autant plus de fauſſes concluſions que la paſſion eſt plus grande.

Toutes les paſſions ſe juſtifient : elles repréſentent ſans ceſſe à l'ame l'objet qui l'agite, de la maniére la plus propre pour conſerver & pour augmenter ſon agitation. Le jugement ou la perception qui la cauſe, ſe fortifie à proportion que la paſſion s'augmente : & la paſſion s'augmente à proportion que le jugement qui la produit à ſon tour, ſe fortifie. Les faux jugemens & les paſſions contribuent ſans ceſſe à leur mutuelle conſervation. De ſorte que ſi le cœur ne ceſſoit point de fournir les eſprits propres pour entretenir les veſtiges du cerveau & l'épanchement des mêmes eſprits, ce qui eſt neceſſaire pour conſerver le ſentiment & l'émotion de l'ame qui accompagnent les paſ-

ſions ; elles augmenteroient ſans ceſſe, & nous ne reconnoîtrions jamais nos erreurs. Mais comme toutes nos paſſions dépendent de la fermentation & de la circulation du ſang, & que le cœur ne peut pas toujours fournir des eſprits propres pour leur conſervation : il eſt neceſſaire qu'elles ceſſent, lorſque les eſprits diminuent & que le ſang ſe refroidit.

Si c'eſt une choſe fort facile que de découvrir les jugemens ordinaires des paſſions, ce n'eſt pas une choſe qu'il faille négliger. Il y a peu de ſujets plus dignes de l'application de ceux qui recherchent la verité, qui tâchent de ſe délivrer de la domination de leur corps, & qui veulent juger de toutes choſes ſelon les veritables idées.

On peut s'inſtruire ſur ce ſujet en deux manieres : ou par la raiſon toute pure, ou par le ſentiment intérieur que l'on a de ſoi-même, lorſqu'on eſt agité de quelque paſſion. Par exemple, l'on ſçait par ſa propre expérience qu'on eſt porté à juger déſavantageuſement de ceux que l'on n'aime pas, & à répandre, pour ainſi dire, toute la malignité de ſa haine

pour en couvrir l'objet de ſa paſſion. L'on reconnoît auſſi par la pure raiſon, que ne pouvant haïr que ce qui eſt mauvais, il eſt neceſſaire pour la conſervation de la haine, que l'eſprit ſe repréſente ſon objet par le côté le plus mauvais. Car enfin il ſuffit de ſuppoſer que toutes les paſſions ſe juſtifient, & qu'elles tournent l'imagination & enſuite l'eſprit d'une maniere propre à conſerver leur propre émotion, pour conclure directement quels ſont les jugemens que toutes les paſſions nous font former.

Ceux qui ont l'imagination forte & vive, qui ſont extrémement ſenſibles, & fort ſujets aux mouvemens des paſſions, s'inſtruiſent parfaitement de ces choſes par le ſentiment qu'ils ont de ce qui ſe paſſe ne eux : & ils en parlent même d'une maniere plus agréable, & quelquefois plus inſtructive, que ceux qui ont plus de raiſon que d'imagination. Car on ne doit pas penſer que ceux qui découvrent le mieux les reſſorts de l'amour propre, qui pénétrent le mieux & qui dévelopent d'une maniére plus ſenſible les replis du cœur de l'homme, ſoient toujours les plus éclairez

C'eſt ſouvent une marque qu'ils ſont plus vifs, plus imaginatifs, & quelquefois plus malins & plus corrompus que les autres.

Mais ceux qui ſans conſulter leur ſentiment intérieur, ne ſe ſervent que de leur raiſon pour rechercher la nature des paſſions, & ce qu'elles ſont capables de produire, s'ils ne ſont pas toujours auſſi pénétrans que les autres, ils ſont toujours plus raiſonnables & moins ſujets à l'erreur; car ils jugent des choſes ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes. Ils voyent à peu près ce que les paſſionnez peuvent faire, ſelon qu'ils les ſuppoſent plus ou moins émûs; & ils ne jugent pas témérairement des choſes que les autres feront ou ne feront pas en telles rencontres, par celles qu'ils feroient eux-mêmes; car ils ſçavent bien que tous les hommes ne ſont pas également ſenſibles pour les mêmes objets, ni également ſuſceptibles des émotions involontaires. Ainſi ce n'eſt point en conſultant les ſentimens que les paſſions excitent en nous, mais en conſultant la raiſon, que nous devons parler des jugemens qui accompagnent les paſſions; de peur que

nous ne nous faſſions connoître nous-mêmes, au lieu de faire connoître la nature des paſſions en général.

CHAPITRE XI.

Que toutes les paſſions ſe juſtifient, & des jugemens qu'elles nous font faire pour leur juſtification.

IL n'eſt pas néceſſaire de faire de grands raiſonnemens pour démontrer que toutes les paſſions ſe juſtifient : ce principe eſt aſſez évident par le ſentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes, & par la conduite de ceux que l'on voit agitez de quelque paſſion : il ſuffit de l'expoſer afin qu'on y faſſe réfléxion. L'eſprit eſt tellement eſclave de l'imagination, qu'il lui obéït toujours lorſqu'elle eſt échauffée. Il n'oſe lui répondre lorſqu'elle eſt en fureur, parce qu'elle le maltraite s'il réſiſte, & qu'il ſe trouve toujours récompenſé de quelque plaiſir, lorſqu'il s'accommode à ſes deſſeins. Ceux mêmes dont l'imagination eſt ſi déreglée qu'ils penſent être transformez en bêtes, trouvent des

raiſons pour prouver qu'ils doivent vivre comme elles ; qu'ils doivent marcher à quatre pattes, ſe nourrir des herbes de la campagne, & imiter toutes les actions qui ne conviennent qu'aux bêtes. Ils trouvent du plaiſir à vivre ſelon les impreſſions de leur paſſion : ils ſe ſentent intérieurement punis lorſqu'ils y réſiſtent : & c'eſt aſſez afin que la raiſon qui s'accommode & qui ſert ordinairement au plaiſir, raiſonne d'une maniere propre pour en deffendre la cauſe.

S'il eſt donc vray que toutes les paſſions ſe juſtifient, il eſt évident que le deſir nous doit porter par lui-même à juger avantageuſement de ſon objet, ſi c'eſt un deſir d'amour ; & deſavantageuſement, ſi c'eſt un deſir d'averſion. Le deſir d'amour eſt un mouvement de l'ame excité par les eſprits, qui la diſpoſent à vouloir joüir ou uſer des choſes qui ne ſont point en ſa puiſſance ; car ſi nous deſirons même la continuation de nôtre joüiſſance, c'eſt que l'avenir ne dépend pas de nous. Il eſt donc neceſſaire pour la juſtification du deſir, que l'objet qui le fait naître ſoit jugé bon en lui-même ou par rapport à

quelqu'autre bien que l'on aime : & il faut penſer le contraire du déſir, qui eſt une eſpece d'averſion.

Il eſt vray qu'on ne peut juger qu'une choſe ſoit bonne ou mauvaiſe, s'il n'y a quelque raiſon pour cela : mais il n'y a aucun objet de nos paſſions qui ne ſoit bon en un ſens. Si l'on peut dire qu'il y en a quelques-uns qui ne renferment rien de bon, & qui par conſéquent ne puiſſent être apperçus comme bons par la vûë de l'eſprit ; on ne peut pas dire qu'ils ne puiſſent être goûtez comme bons, puiſqu'on ſuppoſe qu'ils nous agitent : & le goût ou le ſentiment ne ſuffit que trop pour porter l'ame à juger avantageuſement d'un objet.

Si l'on juge ſi facilement que le feu contient en lui-même la chaleur que l'on ſent, & le pain la ſaveur que l'on goûte, à cauſe du ſentiment que ces corps excitent en nous, quoique cela ſoit entiérement incompréhenſible à l'eſprit, puiſque l'eſprit ne peut concevoir que la chaleur & la ſaveur ſoient des maniéres d'être d'un corps ; il n'y a point d'objet de nos paſſions, ſi vil & ſi mépriſable qu'il paroiſſe, que nous ne jugions bon lorſque nous

ſentons du plaiſir dans ſa joüiſſance. Car, comme l'on s'imagine que la chaleur ſort du feu à ſa préſence; on croit aveuglément que les objets des paſſions cauſent le plaiſir que l'on goûte lorſqu'on en joüit; & qu'ainſi ils ſont bons, puiſqu'ils ſont capables de nous faire du bien. Il faut dire le même des paſſions qui ont le mal pour objet.

Mais comme je viens de dire; il n'y a rien qui ne ſoit digne d'amour ou d'averſion, ſoit par lui-même, ſoit par quelque choſe à laquelle il ait rapport: & lorſqu'on eſt agité de quelque paſſion, on a bien-tôt découvert dans ſon objet le bien & le mal qui la favoriſe. Ainſi il eſt très-facile de reconnoître par la raiſon, quels peuvent être les jugemens que les paſſions qui nous agitent forment en nous.

Car ſi c'eſt un deſir d'amour qui nous agite, on comprend bien, qu'il ne manquera pas de ſe juſtifier par les jugemens avantageux qu'il formera ſur ſon objet. On voit aiſément que ces jugemens auront d'autant plus d'étenduë, que le deſir ſera plus violent, & que ſouvent ils ſe-

ront entiers & abſolus, quoique la choſe ne paroiſſe bonne que par un trés-petit endroit. On conçoit ſans peine que ces jugemens avantageux s'étendront à toutes les choſes qui ont, ou qui paroîtront avoir quelque liaiſon avec l'objet principal de la paſſion; & cela d'autant plus que la paſſion ſera plus forte & l'imagination plus étenduë. Mais ſi le deſir eſt un deſir d'averſion, il arrivera tout le contraire, par des raiſons qu'il eſt également facile de comprendre. L'expérience prouve aſſez ces choſes, & en cela elle s'accommode parfaitement avec la raiſon. Mais rendons ces veritez plus ſenſibles par des exemples.

Tous les hommes deſirent naturellement de ſçavoir, car tout eſprit eſt fait pour la verité: Mais le deſir de ſçavoir, tout juſte & tout raiſonnable qu'il eſt en lui-même, devient ſouvent un vice très-dangereux par les faux jugemens qui l'accompagnent. La curioſité offre ſouvent à l'eſprit de vains objets de ſes méditations & de ſes veilles: elle attache ſouvent à ces objets de fauſſes idées de grandeur: elle les releve par l'é-

clat trompeur de la rareté ; & elle les repreſente ſi couverts de charmes & d'attraits, qu'il eſt difficile qu'on ne les contemple avec trop de plaiſir & d'attachement.

Il n'y a point de bagatelle dont quelques eſprits ne s'occupent tous entiers, & leur occupation ſe trouve toujours juſtifiée par les faux jugemens que leur vaine curioſité leur fait faire. Ceux, par exemple, qui ſont curieux de mots, s'imaginent que c'eſt dans la connoiſſance de certains termes que conſiſtent toutes les ſciences. Ils trouvent mille raiſons pour ſe le perſuader ; & le reſpect que leur rendent ceux qu'un terme inconnu étourdit, n'eſt pas la plus foible, quoique ce ſoit la moins raiſonnable.

Il y a certaines gens qui apprennent toute leur vie à parler, & qui devroient peut-être ſe taire toute leur vie ; car il eſt évident qu'on doit ſe taire lorſqu'on a rien de bon à dire : mais ils n'apprennent pas à parler pour ſe taire. Ils ne ſçavent point aſſez que pour bien parler il faut bien penſer : qu'il faut ſe rendre l'eſprit juſte, diſcerner le vrai d'avec le faux, les

idées claires de celles qui ſont obſcures, ce qui vient de l'eſprit de ce qui part de l'imagination. Ils s'imaginent être de beaux & rares génies, à cauſe qu'ils ſçavent contenter l'oreille par une juſte meſure, flatter les paſſions par des figures & des mouvemens agréables, réjoüir l'imagination par des expreſſions vives & ſenſibles, quoiqu'ils laiſſent l'eſprit vuide d'idées ſans lumiere & ſans intelligence.

Il y a quelque raiſon apparente de s'appliquer toute ſa vie à l'étude de ſa langue : puiſqu'on en fait uſage toute ſa vie : cela eſt capable de juſtifier la paſſion de certains eſprits. Mais j'avouë qu'il eſt difficile de juſtifier par quelque raiſon vrai-ſemblable la paſſion de ceux qui s'appliquent indifféremment à toutes ſortes de langues. On peut excuſer la paſſion de ceux qui ſe font une Bibliothéque entiere de toutes ſortes de Dictionnaire, auſſi-bien que la curioſité de ceux qui veulent avoir des monnoyes de tous les païs & de tous les tems. Cela peut leur être utile en quelques rencontres ; & ſi cela ne leur fait pas grand bien, du moins ce-

la ne leur fait-il point de mal. Ils ont un magazin de curioſitez qui ne les embaraſſe pas, car ils ne portent ſur eux ni leurs livres ni leurs médailles. Mais comment juſtifier la paſſion de ceux qui ſont de leur tête même une Bibliothéque de Dictionnaires. Ils perdent le ſouvenir de leurs affaires & de leurs devoirs eſſentiels pour des mots de nul uſage. Ils ne parlent leur langue qu'en héſitant. Ils mêlent à tous momens dans leurs entretiens des termes ou inconnus ou barbares, & ils ne payent pas volontiers les honnêtes gens d'une monnoye qui ait cours dans le païs. Enfin leur raiſon n'eſt pas mieux conduite que leur langue : car tous les recoins & tous les replis de leur mémoire ſont tellement pleins d'étimologies, que leur eſprit eſt comme étouffé par la multitude innombrable de mots, qui voltigent ſans ceſſe autour de lui.

Cependant il faut tomber d'accord que le deſir bizarre des Philologues ſe juſtifie. Mais comment ? Ecoutez les jugemens que ces faux ſçavans font des langues ; & vous le ſçaurez. Ou bien ſuppoſez de certains axiomes qui paſſent parmi eux pour in-

conteſtables, & tirez-en les conſéquences qui s'en peuvent déduire. Suppoſez, par exemple, que les hommes, qui parlent pluſieurs langues, ſont autant de fois hommes qu'ils ſçavent de langues : puiſque c'eſt la parole qui les diſtingue des bêtes : Que l'ignorance des langues eſt la cauſe de l'ignorance où nous ſommes d'une infinité de choſes, puiſque les anciens Philoſophes & les étrangers ſont plus habiles que nous. Suppoſez de ſemblables principes, & concluez ; & vous formerez des jugemens propres à faire naître la paſſion pour les langues, leſquels par conſéquent ſeront ſemblables à ceux que la même paſſion forme dans les Philologues pour juſtifier leurs études.

Toutes les ſciences les plus baſſes & les plus mépriſables ont toujours quelque endroit qui brille à l'imagination, & qui ébloüit facilement l'eſprit par l'éclat que la paſſion y attache. Il eſt vrai que cet éclat diminuë, lorſque les eſprits & le ſang ſe refroidiſſent, & que la lumiere de la vérité commence à paroître : mais cette lumiere ſe diſſipe auſſi, lorſque l'imagination reprend feu, & nous ne

faiſons plus alors qu'entrevoir ces belles raiſons qui prétendoient condamner notre paſſion.

Au reſte, lorſque la paſſion qui nous anime ſe ſent mourir, elle ne ſe repent pas de ſa conduite. On peut dire au contraire, qu'elle diſpoſe toutes choſes, ou pour mourir avec honneur, ou pour revivre bien-tôt après; je veux dire qu'elle diſpoſe toujours l'eſprit à former des jugemens qui la juſtifient. Elle contracte encore en cet état une eſpece d'alliance avec toutes les autres paſſions qui peuvent la ſecourir dans ſa foibleſſe, la fournir d'eſprits & de ſang dans ſon indigence, rallumer ſes cendres, & l'en faire renaître. Car les paſſions ne ſont point indifférentes les unes pour les autres. Toutes celles qui ſe peuvent ſouffrir, contribuent fidellement à leur mutuelle conſervation. Ainſi les jugemens qui juſtifient le deſir qu'on a pour les langues, ou pour telle autre choſe qu'il vous plaira, ſont inceſſamment ſollicitez, & pleinement confirmez par toutes les paſſions qui ne lui ſont pas contraires.

Le faux ſçavant ſe repréſente à lui-

même, tantôt comme environné de gens qui l'écoutent avec reſpect, tantôt comme victorieux de ceux qu'il a terraſſez par des mots incompréhenſibles, & preſque toujours comme élevé au-deſſus du commun des hommes. Il ſe flatte des loüanges qu'on lui donne, des établiſſemens qu'on lui propoſe, des recherches qu'on fait de ſa perſonne. Il tient à tous les temps, il s'étend à tous les païs : il ne ſe borne pas comme les petits eſprits, dans le tems preſent, & dans l'enceinte de ſa ville, il ſe répand inceſſamment, & ſon épanchement fait ſon plaiſir. Combien donc de paſſions ſe mêlent avec celle qu'il a pour la fauſſe erudition, leſquelles travaillent toutes à la juſtifier, & ſollicitent chaudement des jugemens en ſa faveur.

Si chaque paſſion n'agiſſoit que pour elle, ſans ſe mettre en peine des autres, elles ſe diſſiperoient toutes incontinent après leur naiſſance. Elles ne pourroient pas former aſſez de faux jugemens pour leur ſubſiſtance, ni ſoûtenir long-tems la vûë de l'imagination contre la lumiere de la raiſon. Mais tout eſt reglé dans

nos passions de la maniere la plus juste qui se puisse pour leur mutuelle conservation. Elles se fortifient les unes les autres, les plus éloignées se secourent ; & il suffit qu'elles ne soient pas ennemies déclarées, pour suivre entr'elles toutes les regles d'une societé bien ordonnée.

Si la passion de desir se trouvoit seule, tous les jugemens qu'elle formeroit ne pourroient tendre qu'à representer la possession du bien comme possible ; car le desir d'amour précisément comme tel, n'est produit que par le jugement que l'on fait que la joüissance de quelque bien est possible. Ainsi ce desir ne pourroit former que des jugemens sur la possibilité de la joüissance, puisque les jugemens qui suivent & qui conservent les passions, sont entierement semblables à ceux qui les précedent & qui les produisent. Mais le desir est animé par l'amour : il est fortifié par l'esperance : il est augmenté par la joye : il est renouvellé par la crainte : il est accompagné de courage, d'émulation, de colere, & de plusieurs autres passions, qui forment à leur tour des jugemens dans une varieté infinie,

leſquels ſe ſuccedent les uns aux autres, & ſoûtiennent ce deſir qui les a fait naître. Il ne faut donc pas être ſurpris ſi le deſir pour une pure bagatelle, ou pour une choſe qui nous eſt manifeſtement nuiſible ou inutile, ſe juſtifie ſans ceſſe contre la raiſon pendant pluſieurs années, ou pendant toute la vie d'un homme qui en eſt agité, puiſqu'il y a tant de paſſions qui travaillent à ſa juſtification. Voici en peu de mots comment les paſſions ſe juſtifient, car il faut expliquer les choſes par des idées diſtinctes.

Toute paſſion agite le ſang & les eſprits. Les eſprits agitez ſont conduits dans le cerveau par la vûë ſenſible de l'objet, ou par la force de l'imagination, d'une maniere propre à former des traces profondes qui repréſentent cet objet. Ils plient & rompent même quelquefois par leur cours impetueux les fibres du cerveau, & l'imagination en demeure long-tems ſalie & corrompuë : Car les playes du cerveau ne ſe reprennent pas aiſément, ſes traces ne ſe ferment pas, à cauſe que les eſprits y paſſent ſans ceſſe. Les traces du cerveau

veau n'obéïſſent point à l'ame, elles ne s'effacent pas, lorſqu'elle le ſouhaitte : elles lui font au contraire violence, & l'obligent même à conſiderer ſans ceſſe les objets, d'une maniere qui l'agite & qui la trouble en faveur des paſſions. Ainſi les paſſions agiſſent ſur l'imagination, & l'imagination corrompuë fait effort contre la raiſon, en lui repréſentant à toute heure les choſes, non ſelon ce qu'elles ſont en elles-mêmes, afin que l'eſprit prononce un jugement de verité; mais ſelon ce qu'elles ſont par rapport à la paſſion preſente, afin qu'il porte un jugement qui la favoriſe.

Les paſſions ne corrompent pas ſeulement l'imagination & l'eſprit en leur faveur : elles produiſent encore dans le reſte du corps toutes les diſpoſitions neceſſaires à leur conſervation. Les eſprits qu'elles agitent ne s'arrêtent pas dans le cerveau, ils ſe portent, comme j'ai dit ailleurs, vers toutes les autres parties du corps. Ils ſe répandent principalement dans le cœur, dans le foie, dans la ratte, & dans les nerfs qui environnent les principales artéres. Enfin ils ſe jettent dans les parties quelles qu'elles

ſoient, qui peuvent fournir les eſprits neceſſaires à la conſervation de la paſſion qui domine. Mais lorſque ces eſprits ſe repandent ainſi dans toutes les parties du corps, ils y détruiſent peu à peu tout ce qui peut réſiſter à leurs cours ; & ils y font enfin un chemin ſi gliſſant & ſi rapide, que le plus petit objet nous agite infiniment, & nous porte par conſéquent à former des jugemens qui favoriſent les paſſions. C'eſt ainſi qu'elles s'établiſſent & qu'elles ſe juſtifient.

Si l'on conſidere maintenant quelle peut être la conſtitution des fibres du cerveau, l'agitation & l'abondance des eſprits & du ſang dans les differens ſexes & les differens âges: il ſera aſſez facile de connoître à peu près à quelles paſſions certaines perſonnes ſont plus ſujettes, & par conſéquent quels ſont les jugemens qu'elles forment des objets. Et pour en donner quelque exemple, je dis que l'on peut connoître à peu près par l'abondance ou par la diſette des eſprits, que l'on remarque dans differentes perſonnes, qu'une même choſe leur étant également propoſée & également expliquée, pluſieurs formeront ſur elle

des jugemens d'eſperance & de joie, lorſque les autres en formeront de crainte & de triſteſſe.

Car ceux qui ont abondance de ſang & d'eſprits comme ſont ordinairement les jeunes gens, les ſanguins & les bilieux, concevant aiſément de l'eſperance, à cauſe du ſentiment ſecret qu'ils ont de leur force, qui conſiſte dans l'abondance des eſprits animaux: ils croiront ne trouver aucune oppoſition à leurs deſſeins qu'ils ne puiſſent ſurmonter: ils ſe repaîtront d'abord de l'avant-goût du bien dont ils eſperent de joüir; & ils formeront toutes ſortes de jugemens propres à juſtifier leur eſperance & leur joie. Mais les autres qui ont diſette d'eſprits agitez, comme les vieillards, les mélancoliques & les phlegmatiques, étant portez à la crainte & à la triſteſſe, à cauſe que leur ame ſe croit foible, parce qu'elle eſt dénuée d'eſprits qui executent ſes ordres: ils formeront des jugemens tout contraires: Ils s'imagineront des difficultez inſurmontables, afin de juſtifier leur crainte, & ils s'abandonneront à l'envie, à la triſteſſe, au déſeſpoir, & à certaines eſpeces d'aver-

ſion, dont les foibles ſont les plus ſuſceptibles.

CHAPITRE XII.

Que les paſſions qui ont le mal pour objet ſont les plus dangereuſes & les plus injuſtes ; & que celles qui ſont le moins accompagnées de connoiſſance, ſont les plus vives & les plus ſenſibles.

DE toutes les paſſions celles dont les jugemens ſont les plus éloignez de la raiſon & les plus à craindre, ſont toutes les eſpeces d'averſion. Il n'y a point de paſſion qui corrompent davantage la raiſon en leur faveur, que la haine & que la crainte : la haine dans les bilieux principalement, ou dans ceux dont les eſprits ſont dans une agitation continuelle ; & la crainte dans les mélancoliques, ou dans ceux dont les eſprits groſſiers & ſolides ne s'agitent & ne s'appaiſent pas avec facilité. Mais lorſque la haine & la crainte conſpirent enſemble à corrompre la raiſon, ce qui eſt fort or-

dinaire, alors il n'y a point de jugemens ſi injuſtes & ſi bizarres, qu'on ne ſoit capable de former & de ſoûtenir avec une opiniâtreté inſurmontable.

La raiſon de ceci eſt, que les maux de cette vie touchent plus vivement l'ame que les biens. Le ſentiment de douleur eſt plus vif que le ſentiment du plaiſir. Les injures & les opprobres ſont beaucoup plus ſenſibles que les louanges & les applaudiſſemens : & ſi l'on trouve des gens aſſez indifférens pour goûter de certains plaiſirs & pour recevoir de certains honneurs, il eſt difficile d'en trouver qui ſouffrent la douleur & le mépris ſans inquiétude.

Ainſi la haine, la crainte & les autres eſpeces d'averſion, qui ont le mal pour objet, ſont des paſſions très-violentes. Elles donnent à l'eſprit des ſecouſſes imprévûës qui l'étourdiſſent & qui le troublent : elles pénétrent bien-tôt juſques dans le plus ſecret de l'ame ; & renverſant la raiſon de ſon ſiege, elles prononcent ſur toutes ſortes de ſujets des jugemens d'erreur & d'iniquité, pour favoriſer leur folie & leur tyrannie.

De toutes les paſſions ce ſont les plus cruelles & les plus défiantes, les plus contraires à la charité & à la ſocieté civile, & en même tems les plus ridicules & les plus extravagantes ; car elles forment des jugemens ſi impertinens & ſi bizarres, qu'ils excitent la riſée & l'indignation de tous les hommes.

Ce ſont ces paſſions qui mettoient dans la bouche des Phariſiens ces diſ-
Joan. c. 11. 47. cours extravagans. *Que faiſons-nous ? cet homme fait pluſieurs miracles. Si nous le laiſſons continuer, tout le monde croira en lui. Les Romains viendront, & ruineront notre ville & notre nation.* Ils tomboient d'accord que Jeſus-Chriſt faiſoit pluſieurs miracles : la réſurrection de Lazare étoit inconteſtable. Quel étoit cependant le jugement de leurs paſſions ? de faire mourir Jeſus-Chriſt, & Lazare même qu'il avoit reſſuſcité. Mais pour quelle raiſon faire mourir Jeſus-Chriſt, parce que *ſi nous le laiſſons continuer, tout le monde croira en lui, les Romains viendront & ruineront notre ville & notre nation.* Et pourquoi vouloir donner la mort à Lazare ?
Joan. c. 12. 11. *parce que pluſieurs Juifs ſe retiroient*

d'avec eux à cauſe de lui, & croyoient en Jeſus. Jugemens cruels & extravagans tout enſemble : cruels par la haine, & extravagans par la crainte : *Les Romains viendront, & ruineront notre ville & notre nation.*

Ce ſont ces mêmes paſſions qui faiſoient dire à une aſſemblée compoſée d'Anne le Grand-Prêtre, de Caïphe, Jean, Alexandre, & de tous ceux qui étoient de la race Sacerdotale. *Que ferons-nous à ces gens-ci, car ils ont fait un miracle qui eſt connu de toute la ville, nous ne pouvons pas le nier. Mais afin que cela ne ſe répande pas davantage parmi le peuple, menaçons les de les punir, s'ils continuent d'enſeigner au nom de Jeſus.* Act. c. 4

Tous ces grands hommes prononcent un jugement injuſte & impertinent tout enſemble, parce que leurs paſſions les agitent, & que leur faux zele les aveugle. Ils n'oſent punir les Apôtres à cauſe du peuple, & parce que l'homme qui avoit été miraculeuſement guéri avoit plus de quarante ans, & étoit préſent à l'aſſemblée : mais ils les menacent pour les empêcher d'enſeigner au nom de Jeſus. Ils s'imaginent devoir condam-

ner une doctrine, à cauſe qu'ils en
Act. c. 5. ont fait mourir l'Auteur : *Vous voulez*, diſent-ils aux Apôtres, *nous charger du ſang de cet homme.*

Lorſque le faux zele ſe joint à la haine, il la met à couvert des reproches de la raiſon, & il la juſtifie de telle maniere qu'on feroit même ſcrupule de n'en pas ſuivre les mouvemens. Et lorſque l'ignorance & la foibleſſe accompagnent la crainte, elles l'étendent à une infinité de ſujets, & elles en fortifient de telle ſorte les émotions, que le moindre ſoupçon effarouche & trouble la raiſon.

Les faux zelez s'imaginent rendre ſervice à Dieu, lorſqu'ils obéïſſent à leurs paſſions. Ils ſuivent aveuglement les inſpirations ſecrettes de leur haine, comme des inſpirations de la verité interieure : & s'arrêtant avec plaiſir aux preuves de ſentiment qui juſtifie leur excès, ils ſe confirment dans leurs erreurs avec une opiniâtreté inſurmontable.

Pour les ignorans & les eſprits foibles, ils ſe font des ſujets de crainte imaginaires & ridicules. Ils reſſemblent aux enfans qui marchent dans les tenebres ſans guide & ſans flam-

beau : ils ſe figurent des ſpectres épouventables : ils ſe troublent & ſe récrient comme ſi tout étoit perdu. La lumiere les raſſure s'ils ſont ignorans, mais ſi ce ſont des eſprits foibles, leur imagination en demeure toujours bleſſée. La moindre choſe qui a quelque rapport à ce qui les a effrayez, renouvelle les traces & le cours des eſprits qui cauſent le ſymptôme de leur crainte. Il eſt abſolument impoſſible de les guérir, ou de les appaiſer pour toujours

Mais lorſque le faux zele ſe rencontre avec la haine & la crainte dans un eſprit foible, il ſe produit ſans ceſſe dans cet eſprit des jugemens ſi injuſtes & ſi violens, qu'on ne peut y penſer ſans horreur. Pour changer un eſprit poſſedé de ces paſſions, il faut un plus grand miracle que celui qui convertit ſaint Paul, & ſa guériſon ſeroit abſolument impoſſible, ſi l'on pouvoit donner des bornes à la puiſſance & à la miſéricorde de Dieu.

Ceux qui marchent dans l'obſcurité ſe réjoüiſſent à la vûë de la lumiere : celui-ci ne la peut ſouffrir. Elle le bleſſe, car elle réſiſte à ſa

paſſion. Sa crainte étant en quelque façon volontaire à cauſe que ſa haine la produit, il ſe plaît d'en être frappé, parce qu'on ſe plaît d'être agité des paſſions mêmes qui ont le mal pour objet, lorſque le mal eſt imaginaire : ou plutôt lorſque l'on ſçait, comme dans les ſpectacles, que le mal ne peut nous bleſſer.

Les phantômes que ſe figurent ceux qui marchent dans les ténébres, s'évanoüiſſent à la lumiére d'un flambeau : mais les phantômes de celuici ne ſe diſſipent point à la lumiere de la verité. Elle ne peut pas facilement percer les ténébres de ſon eſprit : elle ne fait qu'irriter ſon imagination : De ſorte que comme il s'applique uniquement à l'objet de ſa paſſion, la lumiére ſe réfléchit, & il ſemble que ces phantômes ayent un corps veritable, à cauſe qu'ils repouſſent quelques foibles rayons de la lumiere qui les frappe.

Mais, quand on ſuppoſeroit dans ces eſprits aſſez de docilité & de réfléxion, pour écouter & pour comprendre des raiſons capables de diſſiper leurs erreurs, leur imagination étant déreglée par la crainte, & leur cœur

corrompu par la haine & par le faux zéle, ces raiſons toutes ſolides qu'elles ſeroient en elles-mêmes ne pourroient arrêter long-temps le mouvement impétueux de ces paſſions violentes, ni empêcher qu'elles ne ſe juſtifiaſſent bien-tôt par des preuves ſenſibles & convaincantes.

Car on doit remarquer qu'il y a des paſſions qui paſſent & qui ne reviennent plus, & qu'il y en a d'autres conſtantes & qui ſubſiſtent long-temps. Celles qui ne ſont point ſoûtenuës par la vûë de l'eſprit & par quelque raiſon vrai-ſemblable ; mais qui ſont ſeulement produites & fortifiées par la vûë ſenſible de quelque objet & par la fermentation du ſang, ne durent pas ; elles meurent pour l'ordinaire incontinent après leur naiſſance. Mais celles qui ſont accompagnées de la vûë de l'eſprit, ſont conſtantes ; car le principe qui les produit, n'eſt pas ſujet au changement comme le ſang & les humeurs. De ſorte que la haine, la crainte, & toutes les autres paſſions qui s'excitent ou qui ſe conſervent en nous par la connoiſſance de l'eſprit, & non point par la vûë ſenſi-

ble de quelque mal, doivent ſubſiſter long-tems. ces paſſions ſont donc les plus durables, les plus violentes, les plus injuſtes. Mais elles ne ſont pas les plus vives & les plus ſenſibles, comme on le va faire voir.

La perception du bien & du mal, laquelle excite les paſſions, ſe fait en trois manieres; par les ſens, par l'imagination, & par l'eſprit. La perception du bien & du mal par les ſens, ou le ſentiment du bien & du mal produit des paſſions très-promptes & très-ſenſibles. La perception du bien & du mal par la ſeule imagination, en excite de bien plus foibles. Et la vûë du bien & du mal par l'eſprit ſeul, n'en produit de véritables, que parce que cette vûë du bien & du mal par l'eſprit eſt toujours accompagnée de quelque mouvement des eſprits animaux.

Les paſſions ne nous ſont données que pour le bien du corps, & que pour nous unir par le corps à tous les objets ſenſibles: car encore que les choſes ſenſibles ne puiſſent être ni bonnes ni mauvaiſes à l'égard de l'eſprit, elles ſont toutefois bonnes ou mauvaiſes, par rapport au corps

auquel l'eſprit eſt uni. Ainſi les ſens & l'imagination découvrant beaucoup mieux les rapports que les objets ſenſibles ont avec le corps que l'eſprit même, ces facultez doivent exciter des paſſions beaucoup plus vives, qu'une connoiſſance claire & évidente. Mais parce que nos connoiſſances ſont toujours accompagnées de quelque mouvement d'eſprits, une connoiſſance claire & évidente d'un grand bien & d'un grand mal, que les ſens ne découvrent pas, excite toujours quelque paſſion ſecrette.

Cependant toutes nos connoiſſances claires & évidentes du bien & du mal, ne ſont pas ſuivies de quelque paſſion ſenſible, & dont on s'apperçoive ; de même que toutes nos paſſions ne ſont point accompagnées de quelque connoiſſance de l'eſprit. Car ſi l'on penſe quelquefois à des biens & à des maux ſans ſe ſentir émû, on ſe ſent ſouvent émû de quelque paſſion ſans en connoître & même quelquefois ſans en ſentir la cauſe. Un homme qui reſpire un bon air, ſe ſent émû de joye ſans en ſçavoir la cauſe ; il ne connoît pas le bien

qu'il poſſede, qui produit cette joye. Et s'il y a quelque corps inviſible, qui ſe mêlant dans le ſang en empêche la fermentation, il ſe trouvera triſte ; & pourra même attribuer la cauſe de ſa triſteſſe à quelque choſe de viſible, qui ſe préſentera devant lui dans le temps de ſa paſſion.

De toutes les paſſions il n'y en a point qui ſoient plus ſenſibles ni plus promptes, & qui par conſéquent ſoient le moins accompagnées de la connoiſſance de l'eſprit, que l'horreur & l'antipathie, l'agrément & la ſympathie. Un homme ſommeillant à l'ombre, ſe réveille quelquefois en ſurſaut ſi une mouche le pique, ou ſi une feüille le chatoüille, comme ſi un ſerpent le mordoit. Le ſentiment confus de quelque choſe auſſi terrible que la mort même l'effraye, & ſans qu'il y penſe il ſe trouve agité d'une paſſion très-forte & très-violente, qui eſt une averſion de deſir. Un homme au contraire dans quelque beſoin, découvre par hazard quelque petit bien, dont la douceur le ſurprend ; il s'attache à cette bagatelle, comme au plus grand de tous les biens, ſans y faire la

moindre réfléxion. Cela arrive auſſi dans les mouvemens de ſympathie & d'antipathie. On voit dans une compagnie une perſonne dont l'air & les manierës ont de ſecrettes alliances avec la diſpoſition préſente de nos corps ; ſa vûë nous touche & nous pénétre. Nous ſommes portez, ſans réfléxion à l'aimer, & à lui vouloir du bien. C'eſt le je ne ſçai quoi qui nous agite, car la raiſon n'y a point de part. Il arrive le contraire à l'égard de ceux dont l'air & les manieres répandent, pour ainſi dire, le dégoût & l'horreur. Ils ont je ne ſçai quoi, de fade qui repouſſe & qui effraye ; mais l'eſprit n'y connoît rien, car il n'y a que les ſens qui jugent bien de la beauté & de la laideur ſenſible, leſquelles ſont l'objet de ces ſortes de paſſions.

Fin du ſecond volume.

TABLE
DES CHAPITRES

Contenus dans le ſecond volume.

LIVRE TROISIE'ME.

De l'entendement ou de l'eſprit pur.

Chap. I. *LA penſée ſeule eſt eſſentielle à l'eſprit. Sentir, & imaginer n'en ſont que des modifications. Nous ne connoiſſons pas toutes les modifications dont notre ame eſt capable. Elles ſont differentes de notre connoiſſance, & de notre amour, & même elles n'en ſont pas toujours des ſuites.* 1

Chap. II. *L'eſprit étant borné ne peut comprendre ce qui tient de l'infini. Sa limitation eſt l'origine de beaucoup d'erreurs. Et principalement*

des heresies. Qu'il faut soûmettre l'esprit à la foi. 17

Chap. III. *Les Philosophes se dissipent l'esprit en s'appliquant à des sujets qui renferment trop de rapports, & qui dependent de trop de choses sans garder aucun ordre dans leurs études. Exemple tiré d'Aristote. Que les Géometres au contraire se conduisent bien dans la recherche de la Verité. Principalement ceux qui se servent de l'Algebre, & de l'Analyse. Que leur methode augmente la force de l'esprit, & que la Logique d'Aristot. la diminuë. Autre défaut des personnes d'étude.* 30

Chap. IV. *L'esprit ne peut s'appliquer long-temps à des objets qui n'ont point de rapport à lui, ou qui ne tiennent point quelque chose de l'infini. L'inconstance de la volonté est cause de ce défaut d'application, & par consequent de l'erreur. Nos sensations nous occupent davantage que les idées pures de l'esprit. C qui est la source de la corruption des mœurs. Et de l'ignorance du commun des hommes.* 41

SECONDE PARTIE.

De l'entendement pur.

De la nature des idées.

Chap. I. *CE qu'on entend par idées. Qu'elles existent veritablement, & qu'elles sont necessaires pour appercevoir tous les objets materiels. Division de toutes les manieres par lesquelles on peut voir les objets de dehors.* 58

Chap. II. *Que les objets materiels n'envoyent point d'especes qui leur ressemblent.* 66

Chap. III. *Que l'ame n'a point la puissance de produire les idées. Causes de l'erreur où l'on tombe sur ce sujet.* 72

Chap. IV. *Que nous ne voyons point les objets par des idées créées avec nous. Que Dieu ne les produit point en nous à chaque moment que nous en avons besoin.* 84

Chap. V. *Que l'esprit ne voit ni l'essence ni l'existence des objets en considerant ses propres perfections. Qu'il n'y a que Dieu qui les voye en cette maniere.* 89

Chap. VI. *Que nous voyons toutes choſes en Dieu.* 95

Chap. VII. *Quatre differentes manieres de voir les choſes. Comment on connoît Dieu. Comment on connoît les corps. Comment on connoît ſon ame. Comment on connoît les ames des autres hommes, & les purs eſprits.* 113

Chap. VIII. *La preſence intime de l'idée vague de l'être en général eſt la cauſe de toutes les abſtractions déreglées de l'eſprit, & de la plûpart des chimeres de la Philoſophie ordinaire; qui empêchent beaucoup de Philoſophes de reconnoître la ſolidité des vrais principes de Phyſique. Exemple touchant l'eſſence de la matiere.* 126

Chap. IX. *Derniere cauſe générale de nos erreurs. Que les idées des choſes ne ſont pas toûjours preſentes à l'eſprit dés qu'on le ſouhaite. Que tout eſprit fini eſt ſujet à l'erreur. Et pourquoi. Qu'on ne doit pas juger qu'il n'y a que des corps ou des eſprits, ni que Dieu ſoit eſprit comme nous concevons les eſprits.* 148

Chap. X. *Exemple de quelques erreurs de Phyſique dans leſquelles*

on tombe, parce qu'on ſuppoſe que des choſes qui different dans leur nature, leurs qualitez, leur étenduë, leur durée, & leur proportion ſont ſemblables en toutes choſes. 159

Chap. XI. *Exemple de quelques erreurs de Morale qui dépendent du même principe.* 177

Concluſion des trois premiers Livres. 184

LIVRE QUATRIEME.

Des inclinations ou des mouvemens naturels de l'eſprit.

Chap. I. *LEs eſprits doivent avoir des inclinations, comme les corps ont des mouvemens. Dieu ne donne aux eſprits du mouvement que pour lui. Les eſprits ne ſe portent aux biens particuliers que par le mouvement qu'ils ont pour le bien en general. Origine des principales inclinations naturelles qui feront la diviſion de ce quatriéme Livre.* 193

Chap. II. *L'inclination pour le bien en general eſt le principe de l'inquiétude de notre volonté. Et par conſequent de notre peu d'application & de notre ignorance. Premier exemple, la morale peu connuë du com-*

mun des hommes. Second exemple, l'immortalité de l'ame conteſtée par quelques perſonnes. Que notre ignorance eſt extrême à l'égard des choſes abſtraites, ou qui n'ont gueres de rapport à nous. 204

Chap. III. *La curioſité eſt naturelle & néceſſaire. Trois regles pour la moderer. Explication de la premiere de ces regles.* 230

Chap. IV. *Continuation du même ſujet. Explication de la ſeconde regle de la curioſité. Explication de la troiſiéme.* 244

Chap. V. *De la ſeconde inclination naturelle, ou de l'amour propre. Il ſe diviſe en l'amour de l'être & du bien être, ou de la grandeur & du plaiſir.* 253

Chap. VI. *De l'inclination que nous avons pour tout ce qui nous éleve au-deſſus des autres. Des faux jugemens de quelques perſonnes de piété. Des faux jugemens des ſuperſtitieux & des hypocrites. De Voët ennemi de M. Deſcartes.* 260

Chap. VII. *Du deſir de la ſcience & des jugemens des faux ſçavans.* 274

Chap. VIII. *Du deſir de paroître ſçavant. Des converſations des faux*

ſçavans. De leurs Ouvrages. 286

Chap. XI. *Comment l'inclination que l'on a pour les dignitez & les richeſſes porte à l'erreur.* 302

Chap. X. *De l'amour du plaiſir par rapport à la Morale. Il faut fuir le plaiſir quoiqu'il rende heureux. Il ne doit point nous porter à l'amour des biens ſenſibles.* 307

Chap. XI. *De l'amour du plaiſir par rapport aux ſciences ſpeculatives. Comment il nous empêche de découvrir la verité. Quelques exemples. Demonſtration de l'exiſtence de Dieu.* 323

Chap. XII. *Des effets que la penſée des biens & des maux futurs eſt capable de produire dans l'eſprit.* 365

Chap. XIII. *De la troiſiéme inclination naturelle, qui eſt l'amitié que nous avons pour les autres hommes. Elle porte à prouver les penſées de nos amis & à les tromper par de fauſſes loüanges.* 377

LIVRE CINQUIE'ME.

Des Paſſions.

Chap. I. *DE la nature & de l'origine des Paſſions en général.* 401

Chap. II. *De l'union de l'eſprit avec les choſes ſenſibles, ou de la force & de l'étenduë des paſſions en général.* 412

Chap. III. *Explication particuliere de tous les changemens qui arrivent au corps & à l'ame dans les paſſions.* 429

Chap. IV. *Que les plaiſirs & les mouvemens des paſſions nous engagent dans l'erreur à l'égard du bien, & qu'il faut y reſiſter ſans ceſſe. Maniere de combattre le libertinage.* 461

Chap. V. *Que la perfection de l'eſprit conſiſte dans ſon union avec Dieu par la connoiſſance de la verité, & par l'amour de la vertu: & au contraire que ſon imperfection ne vient que de la dépendance du corps, à cauſe du déſordre de ſes ſens & de ſes paſſions.* 479

Chap. VI. *Des erreurs les plus généra-*

les des passions, quelques exemples particuliers. 497

Chap. VII. *Des passions en particulier, & premierement de l'admiration & de ses mauvais effets.* 509

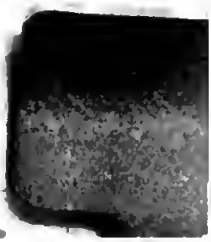
Chap. VIII. *Continuation du même sujet. Du bon usage que l'on peut faire de l'admiration, & des autres passions.* 548.

Chap. IX. *De l'amour & de l'aversion, & de leurs principales especes.* 564

Chap. X. *Des passions en particulier, & en général de la maniere de les expliquer & de reconnoître les erreurs dont elles sont la cause.* 574

Chap. XI. *Que toutes les passions se justifient, & des jugemens qu'elles nous font faire pour leur justification.* 588

Chap. XII. *Que les passions qui ont le mal pour objet, sont les plus dangereuses & les plus injustes, & que celles qui sont le moins accompagnées de connoissance, sont les plus vives & les plus sensibles.* 604

Fin de la Table du second volume.

0056535 46